

君子黃中通理正位
居體美在其中而暢
於四肢茂於事業美之
至也 引易鍾文言傳句加賀
忠軍易學社著戊子年行世

戊子正月 劉大鈞



序 言

易学作为经学的重要组成部分,是中国古代的解释学。虽然它没有形成严格意义上的解释学的观念和理论体系,但透过那源远流长、丰厚多彩的解释学资源,可以清楚看到易学始终以理解和解释《周易》文本为对象,以追求和体验具有哲学意义的道为终极目标。为了实现这个目标,易学家凭借象数、义理与训诂等方法,展开对于《周易》文本的深入而细致的研究。这些研究并未完全停留在《周易》的字词句解释的层面上,即通过训诂、考辨、象数和史学等解释方法重构易文本产生的历史背景,恢复《周易》本义和再现作者原来的生活世界,而是在此基础上依据解释者“仁”或“知”之前见,对《周易》文本进行创造性解释,以达到视阈之融合,实现了主观和客观、历史和现实、解释者与文本合而为一,生命与道互诠互显,易学由方法解释转向哲学解释。

《周易》与其他古代典籍的不同是它不仅有着用于占验的古奥晦涩的文字语言,还有一套与这文辞相关的、极为严密的、变动不居的、高度抽象的符号系统,这就是《周易》成为后世易学家理解和解释无穷的源泉和永恒的母体关键之所在。如清代学者所言:“盖易包万汇,随举一义,皆有所通,数惟人所推,象惟人所取,理惟人所说,故一变再变而不已。”(《四库全书总目·五经总义类后案》)中国古代的易学发展正是以理解解释、再理解再解释这种独特的形式延伸完善自身,拓展提升自身,有更多的机会或条件与中国其他文化发生碰撞、渗透、融合,对当时的社会发生影响。也就是说,

如果没有易学家依据自己的前识和自己所处的具体的解释学境遇,对易学文本的理解、解释和再理解、再解释这种持续的诠释过程,易学就不会融旧铸新,伴随时代的发展改变自身形态,建构生机勃勃的、充满活力的解释和思想体系;也就不会迎合不同时代的需要,对中国古代哲学、宗教、伦理、心理、科技和社会各个层面发挥如此大的作用。

成书于殷周之际的《周易》本为卜筮之书,于此书中,这种由——构成的符号称之为卦象,卦象是筮占活动中的记号或标识,附在这些符号之后的文辞是《周易》的卦爻辞,卦爻辞表达的是卦爻象具有吉或凶意义。在筮占活动中,阴阳这两种符号根据行著不同,记录着神秘的行著结果,肩负着传递“神明”信息功能。六画符号一旦形成,筮问者的吉凶福祸由表示符号意义的文辞显示出来。自这个话语系统产生起,就为当时专门负责卜筮的官吏所掌管,与其他的数术一起,参与国家各种事务的决策,成为后世最权威的、最流行的卜筮方法。

生活在春秋时的孔子,晚而喜《易》,“居则席,行则囊”,读《易》“韦编三绝”。在学习、整理和传授《周易》时,他发现了《周易》中有文王之道,首次将《周易》这部卜筮之书纳入学术的视野,提出了“见仁见知”和“后元(其)祝卜”、“观元(其)德义”的易学解释方法,以儒家独特的语言和思维对《周易》成书(包括成书的过程和时间、作者)、主要概念、符号系统、思想内容、卦爻辞、筮法和治易的方法等问题进行了系统的解说,在认同《周易》原有卜筮性质的前提下,极大地促进《周易》与儒家的思想会通,阐发了以德性为核心的哲理。他认为,真正有道德和智慧的人无需卜筮,即可以洞察几微,预知未来。而那些善于运用卜筮之人是智慧不足和德性缺失的表现,孔子所说的“孙(循)正而行义,则人不惑矣”和“德行亡者神灵之趋,智谋远者卜筮之繁”即是此意。因此,在孔子

看来,真正的易学研究应当是由筮占之术而通达《易》之数理,然后再由数理通晓德义,即所谓“幽赞而达乎数,明数而达乎德”。德义是易学研究所追求的终极目标,而“善为易者不占”是易学研究的最高境界。

经过孔子及其后学解释,易学文本的话语系统实行了转向:《周易》中卦爻符号不单是筮占的记号,更是穷理尽性、改造世界的工具和表征动态宇宙的结构图式;本之于卦爻符号的话语系统也不单是预测吉凶的筮辞,更是表达卦爻符号的世界意义和规范语言文字的文辞。《周易》文本由卜筮话语系统转换成哲学话语系统,筮占不再是《周易》研究的唯一选择,取而代之是以德行智慧求福,卜筮的《周易》变成了儒家的典籍。今本《易传》的成书标志着《周易》儒学化的完成。此书虽然不是孔子亲作,却集中代表了孔子的易学思想。孔子于此书,从阴阳符号出发,阐发出一整套独具特色的宇宙结构图式、阴阳理论,建立了以“道”这个哲学范畴为核心的、由系列范畴构成的、贯通天人的哲学体系。

就易学方法而言,《易传》偏重义理兼顾象数。所谓象数方法,即以象数解《易》。如前所言,《周易》有一套独特的由阴阳符号构成的卦爻象系统。按照《系辞》解说,卦爻符号不仅是人们用于占筮的标记,也是系辞的重要依据,即《周易》成书,先有卦爻符号,后有文辞,文辞依易象符号而作,所谓“观象系辞”。既然卦爻辞本于卦象,表达卦象的意义,那么理解和诠释卦爻辞,则必须揭示文辞背后易象符号、探寻象辞之间联系。这就是所谓“观象玩辞”。所谓义理方法,即以义理解《易》,是用现成的儒家理念解说《周易》文辞,或借《周易》文辞阐发出儒家人文精神。依《系辞》之见,与天地合德的圣人之意,深奥玄妙,用语言无法穷尽,效法贯通天人之道或圣人之意的阴阳符号具有高度抽象性,立象可以尽意。意是立象根本,尽意是解释《周易》终极目标。由于《易传》本身包含这两

种解《易》方法，后世见仁见智，形成了易学史上汉之象数和宋之义理两大不同的治《易》之路向。

汉儒依据《易传》所提出“观象系辞”和“观象玩辞”说，笃信《周易》中每一个话、每一个字并非圣人随意而作，皆源于象，从而极力张扬象数符号在卦爻辞形成中的主导作用，最大限度地挖掘、开显《周易》文辞背后的象数，不遗余力地探求其卦爻辞与卦象甚至《易传》之辞与卦象之间的内在联系。为了实现这个目标，汉儒除了继承以《易传》象数解《易》方法外，又多发明象数：或推演《易传》现成的八卦之象，以增加象的数量，即所谓的“以象生象”；或改变取象的方法，如互体法、卦变法、纳甲法、爻辰法、升降法、旁通法、爻体法、消息法等皆是取象常用的方法，即所谓的“象外生象”。若数之不足，则又取五行之数、九宫之数、纳甲之数、历律之数等，即求数于《易》外。经过两汉易学家对《周易》经传的文本整理和文辞的解释，易学研究融合了当时流行的阴阳五行说、天文历法和数学等自然科学知识，建构起以象数为特色、偏于天道、以占验为功用的易学解释体系。

如果说两汉易学家主观上是以还原和凸显《周易》本来思想为主要任务的话，那么两宋学者则是以改造和重塑儒家易学体系为己任。宋儒以《易传》“立象尽意”为据，张扬魏晋玄学易。玄学易关注的是《周易》文本的意义（或称义理），认为卦爻辞作用在于说明卦象，卦象的价值在于它彰显《周易》的意义，解释《周易》目的不是揭示系辞根据，更不是解说《周易》文字意思，而是通过解读易辞，把握卦爻象符号，追求文本中更为深刻的意义。显然他们不同意汉儒把揭示文辞背后的象数符号作为易学解释的目的而过分夸大象数在《周易》文本中作用的做法，在他们看来，这样做的结果不但不能解释出文本所包含的意义，反而掩盖或者背离了《易》作者本义。宋儒将玄学易的意象关系转换为理象或心物关系。以程朱

为代表的易学家,认为理是无形的,抽象的,是宇宙之本。从先后言之,先有理后有象,有象而后有数。理和象的关系又是不分离的。二者是显微、体用、动静关系。因理无形,故可因象以明理,假象显义。“理见乎辞,可由辞观象”,有象后有数,可以由象知数。故得其义,象数在其中矣。基于此,宋儒在恢复儒学道统的背景下,提倡以儒理解《易》,以史证《易》,重点开显易学当中的圣贤之道,反对汉儒象数。以杨简为代表,反对程朱把易学解释停留在文本、以文本解释到达圣人之意,而是从人的心理出发,审视易学乃至整个世界,从万物一理推出天人一理,然后推出人心即理即道即易道,基于此理念,他提出“易者,已也”结论,将易学文本内涵之理与人心内涵之理等同,易学解释对象是人心,其解释无需外求,完全属于心理解释,这就形成了与程朱截然不同的解释理路。宋代易学家贡献在于,他们以各自不同的解释对象、方式和路向,理解和体验易道即圣贤之道,建立了比《周易》文本更为丰富的、更为深刻的融儒道释为一体的易学思想体系。元明易学更多延续了宋易传统,关注人事,以探索义理为易学解释目标;清代易学则恢复了汉易解释方法,崇尚文本,倡导文字释义和考辨,以凸现易文本本意为易学解释重点。

为了推动易学史的深入研究,全面展示中国古代易学发展的风貌,从丰厚的易学资源中挖掘和激活中国易学解释学因素,重建中国解释学,我们组织国内有关专家开展易学家和易学名著研究,并专门编辑出版专著《历代易学名著研究》。此书除了吸收了《历代易学名著整理与研究丛书》中关于十二本易学文献研究成果外,又增加了郑玄易学研究、朱震易学研究、杨简易学研究、王夫之易学研究、张惠言易学研究,力图最大限度展示不同易学家易学解释的内容和特点。因此,我们把此作视为“历代易学名著整理与研究”重大课题的补充与延伸。当然,我们深知,这十七本易学著作

仍然不能完全反映中国古代易学解释和发展的内容。随着时间推移,我们会不断补充和完善此方面的研究。同时,由于种种条件局限,无论是著作选取,还是研究深度,仍然不尽人意,敬请海内外专家批评指正。最后对于刘大钧教授鼓励与关心、各位专家积极参与和齐鲁书社领导及编辑对于本课题研究的支持,深表感谢。

林忠军

2007年10月于山东大学

目 录

题词	(1)
序言	(1)
京房与《京氏易传》	郭 彧(1)
《易纬》	林忠军(59)
郑玄与《周易注》	林忠军(129)
孔颖达与《周易正义》	刘玉建(221)
李鼎祚与《周易集解》	张文智(299)
张载与《横渠易说》	丁原明(371)
程颐与《程氏易传》	梁韦弦(417)
朱震与《汉上易传》	林忠军(461)
朱熹与《周易本义》	萧汉明(507)
杨简与《杨氏易传》	曾凡朝(563)
吴澄与《易纂言》	王新春(641)
来知德与《易经集注》	周立升(707)
王夫之与《周易外传》《周易内传》	苏晓晗(757)
胡渭与《易图明辨》	刘保贞(835)
惠栋与《周易述》	陈修亮(899)
张惠言与《周易虞氏义》《周易虞氏消息》	陈修亮(957)
焦循与《易章句》	陈居渊(1007)

京房与《京氏易传》

郭 或

- 一 京房生平事迹及著作
- 二 《京氏易传》的主要内容
- 三 京房易学地位及其影响

一 京房生平事迹及著作

班固《汉书·儒林传》言易学传承，谓梁丘贺从太中大夫京房受《易》。此京房乃淄川杨何弟子，出为齐郡太守。汉宣帝时闻京房明《易》，即以其弟子都司空令梁丘贺为郎。后梁丘贺屡筮有应，得幸官至少府，年老终官传子梁丘临。临学精熟，专行京房法，甘露年间遂代五鹿充宗君孟为少府。又谓“京房受《易》梁人焦延寿”，于汉元帝时“以明灾异得幸”，后出为魏郡太守。汉宣帝在位二十六年，其后是元帝，在位十六年。可知汉时有二京房。今见《京氏易传》乃后京房之著作，我们这里介绍的是后京房的生平事迹。

京房（前77～前37年），字君明，原本姓李，推律自定为京氏。东郡顿丘（今河南省清丰县西南）人。治《易》师事梁人焦延寿。延寿字赣，常曰：“得我道以亡身者，必京生也。”焦氏之说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。京房尽得其术，用之尤精。其弟子尝说“房言灾异，未尝不中”。初元四年（前45年），京房以孝廉为郎。永光元年（前43年），二月日全蚀，三月大雨雪，九月大霜，天下大饥。永光二年三月，再次出现日蚀。朝野震动，皇帝刘奭（谥元帝）下罪己诏曰：“盖闻唐虞象刑而民不犯，殷周法行而奸轨服。今朕获承高祖之洪业，托位公侯之上，夙

夜战栗，永惟百姓之急，未尝有忘焉。然而阴阳未调，三光晦昧。元元大困，流散道路，盗贼并兴。有司又长残贼，失牧民之术。是皆朕之不明，政有所亏。咎至于此，朕甚自耻，为民父母，若是之薄，谓百姓何？其大赦天下，赐民爵一级，女子百户牛酒，鰥寡孤独、高年、三老、孝弟，力田帛。”尽管朝廷采取了一些措施赈济灾民，可是自永光至建昭年间，自然灾害仍连续不断。在此期间，京房数次上疏，预言灾害降临时间，近则数月，远则一年，而且是“屡言屡中”。皇帝听说后很高兴，就多次召见京房，询问灾变原由和救灾办法。于是，京房就依董仲舒《春秋繁露》所言，上奏“考功课吏法”。曰：“古帝王以功举贤，则万化成，瑞应著。末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。宜令百官各试其功，灾异可息。”皇帝畏天命，要“以天之端，正王之政”，于是就命京房主持考功课吏事，与公卿朝臣会议。会议结果，“皆以房言琐碎，令上下相司，不可许”。然而皇帝仍支持京房，并令他全权主持其事，在全国推行。当时，由中书令石显（济南人，宦官出身）把持朝政，“事无大小，因显白决，贵幸倾朝，百僚皆敬事显”（语出《汉书·佞幸传》）。而京房所推行的“考功课吏法”，则是直接把矛头指向石显。一次京房趁皇帝宴见时，问上曰：“幽、厉之君何以危，所任者何人也？”上曰：“君不明而所任者巧佞。”房曰：“知其巧佞而用之邪，将以为贤也？”上曰：“贤之。”房曰：“然则今何以知其不贤也？”上曰：“以其时乱而君危知之。”房曰：“若是，任贤必治，任不肖必乱，必然之道也。幽、厉何不觉悟而更求贤、何为卒任不肖以以至于是？”上曰：“临乱之君，各贤其臣。令皆觉悟，天下安得危亡之君。”京房听后免冠顿首曰：“《春秋》纪二百四十二年灾异，以视万世之君。今陛下即位以来，凡《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪，乱邪？”上曰：“亦极乱耳，尚何道？”房曰：“今所任用者谁与？”上良久乃曰：“今为乱者谁哉？”房曰：“明主宜自知之。”上曰：“不知也。如知之，何故用之？”

房曰：“上最所信任，与图事帷幄之中，进退天下之士者，是矣。”（事见《汉书·眭两夏侯京翼李传》）京房意本指石显，皇帝心中当然明白。然而皇帝对石显、五鹿充宗等人并没有采取任何措施，一方面仍然支持京房推行“考功课吏法”。因此，石显、五鹿充宗等皆恨京房入骨，便以重点试办为由，奏陈京房出为魏郡太守，目的在于隔绝他与皇帝的经常接触。皇帝也认为这是个“以点带面”的好办法，就当即批准，“以房为魏郡太守，得以考功法治郡”。京房心中明白这是石显等人有意陷害，于是就向皇帝申请“无属刺史，得除用他郡人，自第吏千石以下，岁竟乘传奏事”。就是要获得年终直接向皇帝汇报的特权，结果也得到了皇帝的允许。京房于建昭二年（前37年）二月十五日离开长安，于途中上疏曰：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得，至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。”果然，京房在途中接到诏书，终止了他“乘传奏事”的特权。京房至新丰，又上疏曰：“臣前以六月中言《遯》卦不效，法曰：‘道人始去，寒，涌水为灾。’至其七月，涌水出。臣弟子姚平谓臣曰：‘房可谓知道，未可谓信道也。房言灾异未尝不中，今涌水已出，道人当逐死，尚复何言？’臣曰：‘陛下至仁，于臣尤厚，虽言而死，臣犹言也。’平又曰：‘房可谓小忠，未可谓大忠也。昔秦时赵高用事，有正先者，非刺高而死。高威自此成，故秦之乱，正先趣之。’今臣得出守郡，自诡效功，恐未效而死。惟陛下毋使臣塞涌水之异，当正先之死，为姚平所笑。”京房行到陕县，又上疏曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消

息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜，强弱安危之机不可不察。己丑夜，有还风，尽辛卯，太阳复侵色。至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也。臣前白九年不改，必有星亡之异。臣愿出任良试考功，臣得居内，星亡之异可去。议者知如此于身不利，臣不可蔽，故云使弟子不若试师。臣为刺史又当奏事，故复云为刺史恐太守不与同心，不若以为太守，此其所以隔绝臣也。陛下不违其言而遂听之，此乃蒙气所以不解，太阳亡色者也。臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也。愿陛下察焉。”京房至魏郡月余，即被槛送京师下狱。接着淮阳宪王上书事发，同年十一月，京房及其岳父张博均被杀。

当初，淮阳宪王舅张博从京房学《易》，后即以女妻京房。京房每得朝见皇帝，即以省中语漏泄给张博，又每言为石显等所排挤。于是张博就给出主意，让皇帝的亲弟弟淮阳王钦“求入朝”，以佐助京房。没想到这一切活动都被石显等人侦知，待到把京房排挤出朝廷后，石显等就向皇帝进谗，告京房“与张博通谋，诽谤政治，归恶天子，诳误诸侯王，狡猾不道”。于是京房、张博就要大难临头了。汉时有律，禁止外藩入朝干事。又加之张博欺骗淮阳王，有“陛下春秋未满四十，发齿堕落，太子幼弱，佞人用事，阴阳不调……博已与大儒知道者为大王为便宜奏，陈安危，指灾异，大王朝见，先口陈其意而后奏之，上必大悦。事成功立，大王即有周、邵之名”之说，这样一来，就难逃“诽谤天子，诳误诸侯王”以谋不端的罪名了。

成帝即位后即剥石显实权，又免其党羽官，石显徙归故郡，道忧死。淮阳王上书言“颇为石显等所侵”，求还张博家属徙边者，上许之。至此，方见京房之冤。后人传，初京房系狱，曾对其弟子周敞说：“吾死后三十日，客星必出天市，即吾无辜也。”至期果然，周

敞亦上书为京房申冤。

汉元帝宽厚仁慈有余，刚毅果断不足。在“贵幸倾朝”的石显把持朝政情况下，京房推行“考功课吏法”无疑是以卵击石，又加之启动淮阳宪王入朝参赞事发，被石显等人抓住了外藩不得过问朝政的把柄，京房就难免一死了。

唐代李淳风于《乙巳占序》中言“托神设教，因变敦奖，亡身达节，尽理辅谏，谷永、刘向、京房、郎顗之其盛也”，又于“史司第二十一”中言“立行建功，必以其道……理存设教，京房、谷永，义在救君，照灼图谋，余芳不朽”。京房的确是亡身达节，也的确是托神设教。天人感应、天人相副的思想处处反映在他的著作之中。如说日与日蚀，仅见于《京房易传》中的内容就有许多：“圣主在上，则日五色备”、“上微弱，无法制，则日白六十日，万物无霜而死”、“下侵上，则日蚀”、“人君谋罚不理，臣下将起，则日蚀不以朔晦”、“凡日蚀，其质赤黄黑而渐之者，明臣侵君也。日质赤黄而黑贯其中者，此人君无威，势不行，为臣下所轻”、“宰相大臣因专权，日蚀，先大风，日蚀时日居云中，四方无云也”、“二月日蚀，人主夫人死，不然大旱。三月日蚀，有欲反者，近期三月，远期三年。四月日蚀，人主有过，臣有忧”、“日蚀，王为君蚀，相为臣蚀”、“日蚀上者，君为其伪佞人而安用之，故尊卑失礼，责于尊者，故天见亡君之象”、“日蚀从下起，失民，人君疑，于贤者为不肖，不用其政教，故天见亡民之象也”、“君臣不通，兹谓亡，厥蚀三既”、“君臣见灾不改行，国将亡，则日蚀三尽也”、“壬午日蚀，三公与诸侯相贼，弱其君王，天应而蚀”等等近百余条（引自《开元占经》）。可见，以天道自然的观念，假借天人感应的灾变之说，试图去规范皇帝的行为，京房发挥得淋漓尽致。他特别突出了“天垂象，见吉凶”的卦象所代表的天象，从而用来明王道、正人伦。他将自己的易学当做劝诫皇帝和抨击奸佞的有力武器。然而他以此参政的结果却得来“诽谤政治，归恶天子，

洼误诸侯王”的罪名，弃市时年仅四十一岁。

西汉易学中的“京氏之学”属今文经学派。“京氏之学”源于焦贛，善言占候灾变。元帝时被立于学官，其弟子殷嘉、姚平、乘弘都做了博士。“京氏之学”虽明阴阳术数，然亦是为着讲说义理人事，指导人们的行动。其学分析卦象，以明天道。“善言天者必有征于人，善于古者必有验于今”应该是“京氏之学”笃信的哲学。因此，不能把“京氏之学”视为“《易》之别传”。

以今天存留的京房诸书“明灾异”的片言与《开元占经》所引焦延寿“长于灾变”的内容相较，可见京房说阴阳灾异是“青出于蓝而胜于蓝”。焦延寿从孟喜问《易》，而孟喜得《易》家候阴阳灾变书。从“皆曰非古法”说中可知，当时的《易》孟氏学和京氏学，皆是西汉初中期兴起的以《书》、《春秋》、《周易》说天道与人事学风的产物。以经学明阴阳灾异而“神道设教”，则是西汉经学的共同特点，不同的只是有人利用《春秋》、《尚书》设教，又有人利用《周易》设教而已。总是“每有灾异，辄传经术，言得失”（语见《汉书·平当传》）。如董仲舒、韩婴、夏侯始昌、眭弘等就是以《春秋》察变“说灾异”的高手，以《洪范传》察变“说灾异”的高手有夏侯胜、翼奉、李寻、谷永等人，以《周易》察变“言灾异”的人有孟喜、焦贛、京房、段嘉、姚平、乘弘、周敞等。

《春秋》是由显而入微（以人事而及于天道），《周易》则是由微而征显（以天道而及于人事）。孟喜、焦延寿、京房以《易》明阴阳灾变之学，与董仲舒《春秋繁露》的明阴阳灾变有“异曲同工”的作用。董仲舒疏解《春秋》，释“灾异”曰：“灾者，天之谴也；异者，天之威也。”又曰：“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之尚不畏恐，其殃咎乃至。”这里充满“天人相副”、“天人一也”的思想，大概是汉儒“经世致用”所共有的。

京房以《易》说阴阳灾变,只是引用《易经》片言只语附会“天人相副”的思想,如《京房易传》曰:“‘枯杨生稊’,枯木复生,人君生子。”这里仅是引用《大过》九二爻辞“枯杨生稊,老夫得其女妻,无不利”的前半句,用枯死杨木中生出形似稊的野草的自然现象,说天意与君主的利害关系。原意是老头子新娶了个小媳妇,而到了京房“说灾异”时就是人君有得子之喜的瑞应了。又如,曰:“经曰‘良马逐’。逐,进也。言大臣得贤者谋,当显进其人。否则为下相攘善,兹谓盗明,厥咎亦不嗣,至于身僂家绝。”这里引用《大畜》九三爻辞“良马逐,利艰贞。曰闲舆卫,利有攸往”的前半句,以好马前驰的景象陈说人君当进贤臣黜奸佞,否则上天就会降下无嗣绝后的恶果。又如,曰:“‘小人剥庐’,厥妖山崩,兹谓阴乘阳,弱胜强。”这里是引用《剥》上九爻辞“硕果不食,君子得舆,小人剥庐”的后半句,《剥》五阴一阳,是以阴剥阳之卦,说“阴乘阳,弱胜强”可谓章句之解,然而谓其灾异为“山崩”,是强以小人自剥其庐之事而及于自然山崩之象,则是为着“说灾异”而牵强附会。辟是天子,在把天道视作人间吉凶福祸的主宰的时期,皇帝本人意志的表达就不再是随意的了,他要听从一切灾异现象所表达出来的天意,于是如同京房之类人就获得了仅次于代天说话的圣人的地位,担负起以经术匡正君主的重任。到头来可能是京房“说灾异”说得太多、太滥而且过了头(如以各种天象灾变而对应于“君吝于禄”、“辟退有德”、“天子弱”、“忠臣进善君不试”、“辟不闻道”、“君为其伪,佞人而安用之”、“君诛杀失理”、“人君荒酒无节”、“天子有丧”、“君德不通”、“天子亡”、“人君无礼法”、“人君薄恩无义”等等,很少有“人君有喜”的瑞应),使得人君知恐惧修省之余,而日有积怨,于是他就有了“诽谤政治,归恶天子”的罪名而至杀身,应验了焦贛的预言。

以卦气附会人事,也是京房易学的特点。尽管京房卦气之术

与孟喜有异,然而在附会人事方面则是没有区别的。甚至京房在以卦气寒温说阴阳灾变方面更是高出一筹。

属京房著之易学传记非常之多。《汉书·艺文志》载有:《孟氏京房》十一篇、《灾异孟氏京房》六十六篇、《京氏段嘉》十二篇,《汉书·五行志》又引京房《易传》、《易妖占》二书。《隋书·经籍志》载有:《京房周易章句》十卷、《周易错》八卷、《周易占》十二卷、《周易妖占》十三卷、《周易飞候》九卷、《周易混沌》四卷、《周易占事》十二卷、《风角五音占》五卷、《周易飞候六日七分》八卷、《周易守林》三卷、《周易集林》十二卷、《周易四时候》四卷、《周易逆刺占灾异》十二卷、《周易委化》四卷、《逆刺》一卷、《方正百对》一卷、《晋灾异》一卷、《占梦书》三卷等。《旧唐书·经籍志》记有:京房《周易章句》十卷、《京氏周易四时候》二卷、《京氏周易飞候》六卷、《京氏周易混沌》四卷、《京氏周易错卦》八卷(《新唐书》又记有《逆刺》三卷)。《经典释文·序录》载《京房章句》十二卷。据唐《开元占经》所引,京房著作有:《京房易传》、《对灾异》、《京房易飞候》、《易妖占》、《别对灾异》、《京房日蚀占》、《京房易说》、《京房易占》等。《郡斋读书志》经部易类记《京房易》三卷(晁公武注:“隋有汉《京房章句》十卷,此书旧题京房传、吴陆绩注。皆是星行气候之学,非章句也。”),《遂初堂书目》周易类记“汉《京氏易传》”,术家类记有《京房易积算法》、《京房周易律历》、《京氏易占》(皆无卷数)。《通志》记有《京氏易传》三卷。《直斋书录解題》经部易类记“《京房易传》三卷、《积算杂占条例》一卷”,阴阳家类又记“《易传积算法杂占条例》一卷,汉京房撰”(陈振孙注:“世所传京氏易学不过如此而已。今世卜者世应、飞伏、纳甲之类,皆出京氏。”),《宋史·艺文志》子部五行类记“虞翻注京房《周易律历》一卷”,著龟类记“京房《易传算法》一卷”、“《易传》三卷”。《文渊阁书目》易类记“《京氏易传》一部一册”。《授经图义例》经部易类记“《易传》三卷,京

房”、占筮类记“《周易四时占候》二卷、《周易错》八卷，京房”、“《积算杂占条例法》一卷，京房”。《经义考》易类记有“《京氏房易传》（《通志》三卷，《汉志》十一篇，《通考》四卷）”、“《易传积算杂占条例》（《通考》一卷）”。今仅见《京氏易传》三卷，四库馆臣将是书收入子部术数类。提要曰：“今惟《易传》存，考《汉志》作十一篇，《文献通考》作四卷，均与此本不同。然《汉志》所载古书卷帙多与今互异，不但此篇《通考》所谓四卷者，以晁、陈二家书目考之，盖以《杂占条例》一卷合于《易传》三卷，共为四卷，亦不足疑。惟晁氏以《易传》为即《错卦》、《杂占条例》为即《逆占灾异》，则未免臆断无据耳。”

二 《京氏易传》的主要内容

今存《京氏易传》与《汉书》、《开元占经》所引《京房易传》内容大不相同。《京氏易传》之名先见于《郡斋读书志》。《四库全书》誊录原本为江苏巡抚采进本。上卷、中卷以八卦分八宫，每宫一纯卦统七变卦，系以世应、飞伏、游魂、归魂诸例。卷下论纳甲、八卦卦气等说。其后则是南宋晁公武《郡斋读书志》有关京房著作的按语和北宋晁以道（景迂）述“得《京氏传》”始末。由其述可知，《京氏易传》是先由晁以道于元丰壬戌（1082年）之后得之，且“文字颠倒舛讹，不可训知”，期有三十四年，方“能以其象辨正文字之舛谬”。今《京氏易传》，是经晁以道重新编纂过的，《直斋书录解题》记有晁以道撰《京氏易式》一卷，可知晁氏是精通京氏之学者。

《京氏易传》自南宋时期始入目录书籍，有的列入“经部易类”，有的列入“阴阳家类”，《四库全书》则收入子部术数类占卜之属。

历代研究《京氏易传》者不乏其人,如两宋间人朱震、杨甲等,或出《八卦纳甲图》,或出《八卦变六十四卦图》(准八宫世系而出)。元代胡一桂《周易启蒙翼传》外篇有“京氏易传”,首录《京氏易传》上中二卷首卦,次“集京氏易”,次“纳甲法”,次“浑天六位图”,次“筮法变卦说”,次“世应例”,次“起月例”,次“飞伏例”,次“卦气直日图”,次“论卦气图之非”,次“论卦气直日之非”。清代学者惠栋《易汉学》中,有专述“京君明易”二卷。首出《八卦六位图》(出《火珠林》),次《八宫卦次序》,次“世应”(附游魂),次“飞伏”,次“贵贱”,次“爻等”,次“五行”,次“占验”,次“世卦起月例”,次“卦身考”,次“以钱代蓍”。张惠言也是清代学者中研究京房易学颇有成就者。另外,还有张鼎、庄忠械等亦在著作中谈及京房易学。李道平《周易集解纂疏》于“诸家说易凡例”中有“卦气”、“消息”、“爻辰”、“升降”、“纳甲”、“纳十二支”、“六亲”、“八宫卦”、“世月”、“二十四方位”内容,其中多涉及京房之学。

现代易学家中,研究京氏之学并有专门著述者亦不乏其人。卢央先生撰有《京房评传》,此为国内第一部专论京氏易的著作。该书详论京房生平与思想。朱伯崑先生《易学哲学史》第二编“汉代的象数之学”一章中有“京房易传”一节。首述“八宫卦说”,次“纳甲说”,次“五行说”,次“卦气说”,次“阴阳二气说”。指出:“京房易学,不仅讲占法,而且通过对占法的解释,形成一套理论体系,用来解释自然和社会,成为汉代哲学的一个组成部分。”林忠军教授《象数易学发展史》(上卷)第二编“西汉象数易学兴起与发展”中有“京房象数易学”二章内容。首“生平事迹及著述”,次“八宫说”,次“世应说及飞伏说”,次“纳甲说”,次“纳支说”,次“五行说”,次“六亲说”,次“卦气说”,次“其他”。最后论“京氏易学的地位及影响”。林忠军教授对两汉易学用功颇深,研究有独到之处。刘玉建教授《两汉象数易学研究》第六章为“京房易学”,对京房易

论之较详。

以上所述学者研究京房之学的资料依据，主要内容皆出于今见三卷本《京氏易传》。所谓“京房易积算法”亦部分见于该书之中。

今见《四库全书》子部术数类四占卜之属《京氏易传》三卷，题汉京房撰，吴陆绩注。对书中内容，四库馆臣所作提要曰：“上卷、中卷以八卦分八宫，每宫一纯卦统七变卦，而注其世应、飞伏、游魂、归魂诸例。下卷首论圣人作易揲蓍布卦，次论纳甲法，次论二十四气候配卦与夫天地人鬼四易，父母兄弟妻子官鬼等爻，龙德虎形天官地官与五行生死所寓之类。”

为了便于初学者深入理解《京氏易传》的有关内容，笔者不揣固陋，试为之导读。

（一）八宫卦

我们看《京氏易传》卷上和卷中所列六十四卦，如果以八个卦为“单位”进行分类，则得如下的图表。

乾	姤	遯	否	观	剥	晋	大有
震	豫	解	恒	升	井	大过	随
坎	节	屯	既济	革	丰	明夷	师
艮	贲	大畜	损	睽	履	中孚	渐
坤	复	临	泰	大壮	夬	需	比
巽	小畜	家人	益	无妄	噬嗑	颐	蛊
离	旅	鼎	未济	蒙	涣	讼	同人
兑	困	萃	咸	蹇	谦	小过	归妹

每行八卦，八行共六十四卦。以每行为一宫，又以每行起始之纯卦为宫名，则八宫次序为：乾，震，坎，艮；坤，巽，离，兑。《易传·说卦》曰：“乾天也，故称乎父。坤地也，故称乎母。震一索而得男，

故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之
中男。离再索而得女，故谓之少男。艮三索而得男，故谓之少男。
兑三索而得女，故谓之少女。”显然，京房的八宫卦是准《说卦》，以
乾父统三男，坤母统三女为次序。至于每宫纯卦之后的七个卦是
如何编排的呢？这又是出于京房所制定的一种特殊的卦变方法。
在《京氏易传》卷下有一句话，曰：“孔子云，易有四易。一世、二世
为地易，三世、四世为人易，五世、六世为天易，游魂、归魂为鬼易。”
这就是京房以八纯卦变得其余五十六卦的根据。我们先把八宫卦
的世系结果列出来，然后再看它们是如何变得的。

八纯	一世	二世	三世	四世	五世	游魂	归魂
乾	姤	遯	否	观	剥	晋	大有
震	豫	解	恒	升	井	大过	随
坎	节	屯	既济	革	丰	明夷	师
艮	贲	大畜	损	睽	履	中孚	渐
坤	复	临	泰	大壮	夬	需	比
巽	小畜	家人	益	无妄	噬嗑	颐	蛊
离	旅	鼎	未济	蒙	涣	讼	同人
兑	困	萃	咸	蹇	谦	小过	归妹

变初爻为一世卦，变至二爻为二世卦，变至三爻为三世卦，变
至四爻为四世卦，变至五爻为五世卦。变至五爻然后返回再变四
爻，为游魂卦，再变四爻以下三爻，复归本宫卦为归魂卦。如乾宫，
变乾初爻为姤（一世卦），变至二爻为遯（二世卦），变至三爻为否
（三世卦），变至四爻为观（四世卦），变至五爻为剥（五世卦），再变
四爻为晋（游魂卦），变四爻以下三爻为大有（归魂卦）。

“六世”（上世）就是纯卦，本宫卦六爻全变为六世卦。如此，以
乾宫为例，坤与剥为“天易”卦，姤与遯为“地易”卦，否与观为“人
易”卦，晋与大有为“鬼易”卦。《易传·说卦》曰：“立天之道曰阴

与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六爻而成卦。”《易传·系辞》曰：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”这就是京房把每宫卦分作天、地、人、鬼的易学根据。

李道平《周易集解纂疏》列有“八宫卦”图表。其注“一变”、“二变”、“三变”、“四变”、“五变”、“四不变”、“归本卦”，是一卦接一卦地递变。如乾宫八卦，“一变”为变乾第一爻（初爻）得姤；“二变”为变姤第二爻得遯；“三变”为变遯第三爻得否；“四变”为变否第四爻得观；“五变”为变观第五爻得剥；“四不变”为变剥第四爻得晋；“归本卦”为变晋下体为三画乾而得大有。《京氏易传》于乾卦文末云“阳极阴生”，姤卦文末云“阴荡降入遯”，遯卦文末云“阴长阳消降入否”，否卦文末云“阴长降入于观”，观卦文末云“积阴凝盛降入于剥”，剥卦文末云“阳息阴专，升降六爻，反为游魂，荡入晋”，晋卦文末云“至游魂复归本位为大有”。可见其说阴阳消息，是一卦接一卦地递变。

京房这一八宫卦变次序，在民间流传甚广，至今于“纳甲筮法”中仍有广泛应用。南宋朱熹《周易本义卦歌》中有“分宫卦象次序”歌，今录之如下。

乾、坎、艮、震为阳四宫，巽、离、坤、兑为阴四宫，每宫阴阳八卦。

乾为天、天风姤、天山遯、天地否、风地观、山地剥、火地晋、火天大有。

坎为水、水泽节、水雷屯、水火既济、泽火革、雷火丰、地火明夷、地水师。

艮为山、山火贲、山天大畜、山泽损、火泽睽、天泽履、风泽中孚、风山渐。

震为雷、雷地豫、雷水解、雷风恒、地风升、水风井、泽风大过、泽雷随。

巽为风、风天小畜、风火家人、风雷益、天雷无妄、火雷噬嗑、山雷颐、山风蛊。

离为火、火山旅、火风鼎、火水未济、山水蒙、风水涣、天水讼、天火同人。

坤为地、地雷复、地泽临、地天泰、雷天大壮、泽天夬、水天需、水地比。

兑为泽、泽水困、泽地萃、泽山咸、水山蹇、地山谦、雷山小过、雷泽归妹。

这一卦歌每宫卦与《京氏易传》相同，而八宫次序则有所不同。《京氏易传》是乾父统长、中、少三男接坤母统长、中、少三女。而《周易本义卦歌》则是以所谓“后天八卦”次序（乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑）排列。《京氏易传》于大有卦文末曰：“乾象分荡八卦，入大有终也。乾生三男，次入震宫八卦。”于渐卦文末曰：“阳极则阴升，柔道进也，降入坤宫八卦。”可见，京房的八宫次序是不可移易的。卦歌的正确次序应该是：

乾为天、天风姤、天山遯、天地否、风地观、山地剥、火地晋、火天大有。

震为雷、雷地豫、雷水解、雷风恒、地风升、水风井、泽风大过、泽雷随。

坎为水、水泽节、水雷屯、水火既济、泽火革、雷火丰、地火明夷、地水师。

艮为山、山火贲、山天大畜、山泽损、火泽睽、天泽履、风泽中孚、风山渐。

坤为地、地雷复、地泽临、地天泰、雷天大壮、泽天夬、水天需、水地比。

巽为风、风天小畜、风火家人、风雷益、天雷无妄、火雷噬嗑、山雷颐、山风蛊。

离为火、火山旅、火风鼎、火水未济、山水蒙、风水涣、天水讼、天火同人。

兑为泽、泽水困、泽地萃、泽山咸、水山蹇、地山谦、雷山小过、雷泽归妹。

然而在民间流行的术数书中，有的却是本《周易本义卦歌》的八宫次序。如《卜筮易知》中的“八宫六十四卦全图”就是如此。今刘大钧先生所著《纳甲筮法》中的八宫卦歌诀，则是依据《京氏易传》次序。京房的八宫六十四卦次序，是以阴阳升降立说而得到的。六十四卦之间是一卦接一卦地递变。不但有每宫卦之间的阴阳消息递变，而且宫卦与宫卦之间也是阴阳消息递变的。所以，其六十四卦次序是不可以随意改动的。

北周卫元嵩著《元包经传》，所用八宫的八卦次序，就是京房的这一八宫卦次序。所不同者仅是八宫排列的次序是坤、乾、兑、艮、离、坎、巽、震。南宋张行成《元包数总义序》曰：“卦气图之用出于孟喜章句。《火珠林》之用祖于京房。”《元包数总义》就坤宫、乾宫卦变曰：“初九为复，当子，渐变至上九成乾，当巳者，自坤变而来，长数也。初九为姤，当一世，渐变至五世成剥者，自乾变而往，消数也。”又就乾宫上九曰：“若上九变，遂成纯坤，无复乾性矣。乾之世爻上九不变，九返于四而成离，则明出地上，阳道复行，故游魂为晋，归魂为大有，则乾体复于下矣。自大有又七变焉，而乾体复纯也。”就坤宫上六曰：“若上六变，遂成纯乾，无复坤性矣。坤之世爻上六不变，六返于四而成坎，则云上于天，阴道复行。故游魂之卦为需，归魂之卦为比，则坤体复于下矣。自比又七变焉，而坤体复纯也。”这是就《元包经传》而说京房八宫卦变。

(二)起月与建候

元胡一桂《周易启蒙翼传》述京房易学起月例曰：“一世卦，阴主五月，一阴在午也；阳主十一月，一阳在子也。二世卦，阴主六月，二阴在未也；阳主十二月，二阳在丑也。三世卦，阴主七月，三阴在申也；阳主正月，三阳在寅也。四世卦，阴主八月，四阴在酉也；阳主二月，四阳在卯也。五世卦，阴主九月，五阴在戌也；阳主三月，五阳在辰也。八纯上世，阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同。归魂三世所主与三世同。”

我们把《京氏易传》乾宫八卦所言建候之始与坤宫八卦建候之终的地支标记于八宫世系表下，即可知胡一桂所言京房起月例说之由来。

本宫	一世	二世	三世	四世	五世	六世	游魂	归魂
乾	姤	遯	否	观	剥	坤	晋	大有
建支	始午	始未	始申	始酉	始戌	始亥	始卯	始寅
始候	芒种	大暑	立秋	秋分	寒露	小雪	春分	立春
世月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	二月	正月
坤	复	临	泰	大壮	夬	乾	需	比
建支	终子	终丑	终寅	终卯	终辰	终巳	终酉	终申
终候	大雪	大寒	立春	春分	清明	小满	秋分	立秋
世月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	八月	七月

很明显，这一起月例是按照孟喜十二月卦而来的。“阳生于子，阴生于午”是把十二月卦布成卦气圆图的根本“理论”，京房即使称之为辟卦，在《京氏易传》的著作中也不会违背这一根本理论。所谓“一阴在午”是姤卦，“一阳在子”是复卦；“二阴在未”是遯卦，“二阳在丑”是临卦；“三阴在申”是否卦，“三阳在寅”是泰卦；“四阴在

酉”是观卦，“四阳在卯”是大壮卦；“五阴在戌”是剥卦，“五阳在辰”是夬卦；“六阴在亥”是坤卦，“六阳在巳”是乾卦。“游魂四世所主与四世卦同”和“归魂三世所主与三世同”，则是乾宫游魂与归魂和坤宫四世卦与三世卦同；坤宫游魂与归魂和乾宫三世卦与四世卦同。

如果我们把上面的表制成圆图，则更能形象地表明世月与建候的关系。从地支配月和所属二十四节气来看，《京氏易传》中所言世月和建候，其中乾坤两宫之“十二辟卦”所属之月与孟喜十二月卦是一样的。与其“建子阳生，建午阴生”说相符合。并非如有的学者所说：“京房的这种起月说，不仅同卦象不符，亦同一年节气的变化相矛盾，表现了逻辑思维的混乱。”（朱伯崑《易学哲学史》第一卷）如果胡氏所言卦之阴阳，是以乾宫八卦为“阳”，坤宫八卦为“阴”，那么他就说错了。月支与节气是固定不变的，从京氏所言“建候”的始终来看，并没有逻辑上的错误。游魂卦游离出本卦，而后又归回。如上世坤卦始小雪，游魂晋卦游离始春分，而归魂大有卦则又归回始立春，上世乾卦终小满，游魂卦需游离终秋分，而归魂卦比则又归回终立秋。民国徐昂《京氏易传笺》曰：“乾宫姤、遯、否、观、剥五卦建月，皆以卦气所值之月为始，坤宫复、临、泰、大壮、夬五卦建月，皆以卦气所值之月为终。如姤卦气值五月午，建始庚午起；复卦气值十一月子，建月至庚子终，是也。”尽管徐氏没有说出乾坤两宫上世卦的建月始终，然而他所言十辟卦的建位是正确的。我们要以这一考证为依据来理解胡一桂的京房“起月例”说。

除乾坤两宫变卦的世月符合孟喜“十二月卦”之外，对余下六宫卦的世月与建候，《京氏易传》中也有叙述。

我们采集书中所说并把干支加入其中，就可以得到一个十分有用的表格。

十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
大冬至	小大寒	立春雨水	惊春蛰分	清谷明雨	立夏小满	芒夏种至	小大暑	立秋暑	白露露分	寒霜露降	立冬小雪
四世	五世				本宫	一世	二世	三世	四世	五世	
蹇	谦				乾归妹	姤小过	遯	否	观	剥	
甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
本宫	一世	二世	三世	四世	五世		本宫	一世	二世	三世	四世
震	豫	解大有	恒晋	升	井		坎	节	屯随	既济大过	革
丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
五世		本宫	一世	二世	三世	四世	五世				本宫
丰		艮	贲	大畜	损	睽	履				坤
				师	明夷						渐
戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
一世	二世	三世	四世	五世		本宫	一世	二世	三世	四世	五世
复中孚	临	泰	大壮	夬		巽	小畜	家人比	益需	无妄	噬嗑
庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
	本宫	一世	二世	三世	四世	五世		本宫	一世	二世	三世
	离	旅	鼎蛊	未济颐	蒙	涣		兑	困	萃同人	咸讼
壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥

如果把上表制成圆图，八宫纯卦的相对关系是：巳乾对亥坤；寅艮对申兑；子震对午巽；未坎对丑离。张行成《元包数总义序》谓“祖于京房”的《火珠林》是“以八卦为主，四阴对四阳。所谓天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”。这就说明张氏明白京房有这样的圆图在胸。

我们可从两个方面来验证上面所推世月与建候表是否正确。

首先，以《京氏易传》书中所言与之对照。复：“建始乙未至庚子”，陆绩注复卦曰：“见候起坤六月至十一月戊子为正朔，见复之兆。”阴宫卦位在建终，坤建五月至十月，位在亥，而复从坤，即在坤后之子位。表中所列与说同。乾：“建子起潜龙，建巳至极主亢位。”建甲子至己巳，坤六世卦乾建终之位在此。阳宫卦位在建始，乾宫纯卦建己巳至甲戌。无论如何说，乾之位在此无疑。震：“入数丙子至辛巳”，此以震宫纯卦言建候，大雪至小满。阳宫卦位在建始，则震布于子位。八宫四十八卦，只有乾以坤六世言建，因为乾是首卦，要接末卦兑宫五世卦谦。如果把“建子至巳”理解为阳宫卦之建，则乾当置于子位。徐昂所谓“乾震同在子”，则当指阳宫纯卦位在建始言，阴宫六世卦位在建终言。如果说作“乾震同在巳”也是可以的。

其次，用该表所列卦去解释《汉书》京房传中所记京房疏的内容，看是否能得通解。京房疏中曰“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也”，辛酉为建昭元年十一月二十七日，即是汉元帝接见京房之日。是日有归魂卦随。“魂，阳物，谓乾神也”（《周易集解》虞翻解），前有游魂卦为蒙气（“蒙如尘云”《汉书·五行志》），有归魂则去蒙气，故曰“蒙气衰去”。“然少阴倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧”，至壬戌有游魂大过及萃（少阴兑宫二世），癸亥有游魂讼与咸（少阴兑宫三世），故曰“少阴倍力而乘消息”，“消息”则指辟卦而言。“至己卯，

臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者”，己卯为二年二月初一日。辛巳为二年二月十五日，有游魂卦明夷，故曰“蒙气复乘卦”，“太阳侵色”，是日辟卦为乾，乾受蒙气，故曰“侵色”。大夫为二世，“上大夫”则指二世杂卦三阴覆二阳之损言，又“地火明夷”本身即为覆阳之象。己卯、庚辰为二月二十五日、二十六日。“臣前以六月中言《遯》卦不效，法曰：‘道人始去，寒，涌水为灾。’至其七月，涌水出”，六月当辟遯，七月有兑卦为“涌水”。京房行到陕县上疏曰“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起，此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜，强弱安危之机不可不察”，丙戌，为三月十四日，小雨指当日有既济卦言。丁亥，为十九日，有归魂卦渐用事，故曰“蒙气去”。然而丁亥日有游魂讼卦和少阴卦咸，到戊子二十日又遇游魂中孚，至日午（月候则为大雪与冬至之间）蒙气盛。消息指辟复言。杂卦之党谓坎宫五世丰与兑宫四世蹇。“己丑夜，有还风，尽辛卯，太阳复侵色。至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也”，己丑为三月二十日，是日有杂卦谦、豫、离，而离互三画巽，故曰“有还风”。辛卯为二十二日，有游魂晋蒙辟大壮，故曰“太阳复侵色”。癸巳为二十四日，有游魂明夷与杂卦蒙，明夷内卦为离，蒙内卦为坎，离为日，坎为月，故曰“日月相薄”。明夷与蒙均在四世，故曰“邪阴同力”。太阳指辟乾言。张晏注《汉书》京房传“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也”曰：“晋卦、解卦也。太阳侵色谓大壮。”从所推表中知，震宫二世解卦在正月寅，乾宫游魂晋卦在二月卯。张晏则据孟喜六日七分卦气，以大壮、晋、解俱在二月卯，因而有“太阳侵色”之说。清代学者张鼎曰：“房上封事云，乃辛巳蒙气复

乘卦，太阳侵色。此上大夫覆阳而上意疑也。张晏曰晋卦、解卦也，太阳侵色谓大壮。案，京氏所称乃六日七分法，张晏不知而妄为之说，惠氏亦未能订正。考房上书，在建昭三年二月朔。三统术是年入甲子统六十八年，以章月二百三十五乘之，以章法十九除之，得积月八百四十一，闰余一。以月法二千三百九十二乘之，以日法八十一除之，得积日二万四千八百三十五，小余三十七。以六十去积日，得大余五十五，起甲子算外得己未，是建昭二年十一月朔日也。递加大余二十九，小余四十三，小余盈日法从大余，得十二月戊子朔，三年正月戊午朔，辛巳二十四日也。又以余策八千八十乘入统岁数，以统法一千五百三十九除之，得大余三百五十七，小余十七，以六十去之，得五十七，起甲子算外得辛酉，为建昭二年十一月冬至日。是日第一分，坎卦用事。依京氏法，坎用事七十三分，接中孚。推至次年正月二十四辛巳，值随卦用事。随为大夫，故云此上大夫覆阳。若解、晋二卦，一值于正月三十日丁亥，一值于二月六日癸巳，俱在辛巳后，与京房言了不相涉也。”（《易汉学订误》）张鼎所言解卦值于正月、晋卦值于二月，正与上表有合。

在李道平《周易集解纂疏》中疏干宝注有二例，一是疏蒙注“蒙者，离宫，阴也。世在四，八月之时”曰：“世月之例，四世卦阴，主八月，阴在酉也”；一是疏讼注“四世阴卦，主八月”曰：“讼，四不变，是离宫游魂卦也。四世阴卦，主八月。”这里所言之世月，其实是以乾宫四世卦观在酉主八月而立说。如果以离本卦在己丑言，则四世蒙当四月，游魂讼则当十月。京氏的建候与世月说，不是其他六宫卦的世月都与乾坤二宫卦的世月相同。干宝注比曰：“比者，坤之归魂也，亦世于七月。”这与我们依《京氏易传》所得比卦的世月在申七月相符。李道平疏：“坤宫，泰世在三，比归魂亦世在三，三世卦阴主七月。”是以八宫言，坤三世泰主三月，坤之游魂比世在三，则当置于乾宫三世否位申七月。

在配节气方面,我们从上表中可统计到有二十卦与惠栋所制孟喜“六日七分图”相同。虽然复、中孚二卦皆当子位,但与“甲子卦气起中孚”说并不完全吻合。在这里,中孚是阳宫艮的游魂卦,似乎可以说“卦气起中孚”,然而中孚当庚子,却不是甲子。又如果说复的积算起庚子,似可值冬至,然而子位是建候的终位,实际上复的建始是在乙未位,当六月大暑。由此可见,京房以建候配卦与孟喜的卦气图本是两个体系,也可看出从孟喜卦气六日七分演变而来的痕迹。

《京氏易传》是北宋的晁说之偶得之外间的书,其内容“文字颠倒舛讹,不可训知”,是他精心研究三十多年后,方“能以其象数辨证文字之舛谬”。今天看来,其间仍有晁氏没能纠正之舛谬。我们以所推之上表与书中文字对照,就会找出一些。如卷下“建子阳生,建午阴生,二气相冲,吉凶明矣。积算随卦起宫,乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦,相荡二气,阳入阴,阴入阳,二气交互不停,故曰生生之谓易。天地之内无不通也。乾起巳,坤起亥,震起午,巽起辰,坎起子,离起丑,艮起寅,兑起(阙)”这一段文字,后面所述的八卦起宫位置就有出入。以上表对照,当为乾起巳,坤起亥,震起子,巽起午,坎起未,离起丑,艮起寅,兑起申。如此起宫方会“二气相冲”。

如果我们分析北宋的晁说之(景迂)在《京氏易传》卷末所言建候方法,则会有不同的卦位。“起乎世而周乎内外,参乎本数以纪月者,谓之建”之说,是从八宫卦的一世卦始建,阳宫卦以初爻建始位布卦,阴宫卦以上爻建终位布卦,形成六十四卦的节气循环,则是“周乎内外”。既曰“起乎世”,当是从一世卦起,而不是从卦的世爻起。如乾卦曰“建子起潜龙”,就是从“潜龙勿用”的初爻起,到了上爻“亢龙有悔”,故有“建巳至极世主亢位”之说。(如果说乾建从其世爻上九起,则甲子为上爻位,就不当说“建子起潜龙”了,况且即使说“建子”也不是起甲子。)如果以“起世”为从一世起,则会

有不同的表。

依晁以道之说所得之表与上表只是所配天干不同，八纯卦皆为上世卦。所配地支与建候始终，则与上表完全相同。胡一桂“起月例”曰“八纯上世，阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也”，正与此表有合。

我们以“八宫六十四卦表”来对照《京氏易传》中的“建起”（“建始”）文字，则可得出全部建候内容并更正传写的错误。

乾宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫乾	建己巳至甲戌	小满至寒露	四月至九月
一世姤	建庚午至乙亥	芒种至小雪	五月至十月
二世遯	建辛未至丙子	大暑至大雪	六月至十一月
三世否	建壬申至丁丑	立秋至大寒	七月至十二月
四世观	建癸酉至戊寅	秋分至立春	八月至正月
五世剥	建甲戌至己卯	寒露至春分	九月至二月
游魂晋	建己卯至甲申	春分至立秋	二月至七月
归魂大有	建戊寅至癸未	立春至大暑	正月至六月

震宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫震	建丙子至辛巳	大雪至小满	十一月至四月
一世豫	建丁丑至壬午	大寒至芒种	十二月至五月
二世解	建戊寅至癸未	立春至大暑	正月至六月
三世恒	建己卯至甲申	春分至立秋	二月至七月
四世升	建庚辰至乙酉	清明至秋分	三月至八月
五世井	建辛巳至丙戌	小满至寒露	四月至九月
游魂大过	建丙戌至辛卯	寒露至春分	九月至二月

归魂随 建乙酉至庚寅 秋分至立春 八月至正月

坎宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫坎	建癸未至戊子	大暑至大雪	六月至十一月
一世节	建甲申至己丑	立秋至大寒	七月至十二月
二世屯	建乙酉至庚寅	秋分至立春	八月至正月
三世既济	建丙戌至辛卯	寒露至春分	九月至二月
四世革	建丁亥至壬辰	小雪至清明	十月至三月
五世丰	建戊子至癸巳	大雪至小满	十一月至四月
游魂明夷	建癸巳至戊戌	小满至寒露	四月至九月
归魂师	建壬辰至丁酉	清明至秋分	三月至八月

艮宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫艮	建庚寅至乙未	立春至大暑	正月至六月
一世贲	建辛卯至丙申	春分至立秋	二月至七月
二世大畜	建壬辰至丁酉	清明至秋分	三月至八月
三世损	建癸巳至戊戌	小满至寒露	四月至九月
四世睽	建甲午至己亥	芒种至小雪	五月至十月
五世履	建乙未至庚子	大暑至大雪	六月至十一月
游魂中孚	建庚子至乙巳	大雪至小满	十一月至四月
归魂渐	建己亥至甲辰	小雪至清明	十月至三月

坤宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫坤	建甲午至己亥	芒种至小雪	五月至十月

一世复	建乙未至庚子	大暑至大雪	六月至十一月
二世临	建丙申至辛丑	立秋至大寒	七月至十二月
三世泰	建丁酉至壬寅	秋分至立春	八月至正月
四世大壮	建戊戌至癸卯	寒露至春分	九月至二月
五世夬	建己亥至甲辰	小雪至清明	十月至三月
游魂需	建甲辰至己酉	清明至秋分	三月至八月
归魂比	建癸卯至戊申	春分至立秋	二月至七月

巽宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫巽	建辛丑至丙午	大寒至芒种	十二月至五月
一世小畜	建壬寅至丁未	立春至大暑	正月至六月
二世家人	建癸卯至戊申	春分至立秋	二月至七月
三世益	建甲辰至己酉	清明至秋分	三月至八月
四世无妄	建乙巳至庚戌	小满至寒露	四月至九月
五世噬嗑	建丙午至辛亥	芒种至小雪	五月至十月
游魂颐	建辛亥至丙辰	小雪至清明	十月至三月
归魂蛊	建庚戌至乙卯	寒露至春分	九月至二月

离宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫离	建戊申至癸丑	立秋至大寒	七月至十二月
一世旅	建己酉至甲寅	秋分至立春	八月至正月
二世鼎	建庚戌至乙卯	寒露至春分	九月至二月
三世未济	建辛亥至丙辰	小雪至清明	十月至三月
四世蒙	建壬子至丁巳	大雪至小满	十一月至四月
五世涣	建癸丑至戊午	大寒至芒种	十二月至五月

游魂讼	建戊午至癸亥	芒种至小雪	五月至十月
归魂同人	建丁巳至壬戌	小满至寒露	四月至九月

兑宫：

卦	建之始终	建候	月始终
本宫兑	建乙卯至庚申	春分至立秋	二月至七月
一世困	建丙辰至辛酉	清明至秋分	三月至八月
二世萃	建丁巳至壬戌	小满至寒露	四月至就九月
三世咸	建戊午至癸亥	芒种至小雪	五月至十月
四世蹇	建己未至甲子	大暑至大雪	六月至十一月
五世谦	建庚申至乙丑	立秋至大寒	七月至十二月
游魂小过	建乙丑至庚午	大寒至芒种	十二月至五月
归魂归妹	建甲子至己巳	大雪至小满	十一月至四月

京房曰：“阴从午，阳从子。子午分行，子左行，午右行。”（《京氏易传》卷下）建候时，乾、震、坎、艮四宫卦左行；坤、巽、离、兑四宫卦右行。所谓左行、右行者，清张惠言说得明白：“凡言左右者，各从其本位言之耳。”（《易纬略义》）

徐昂曰：“乾、震同在子；坎、艮同在寅；坤、巽同在午；离、兑同在申。”（《京氏易传笺》卷三）是本宫卦与本宫六世卦混而言之。两表中，前表“乾、震同在子”，乾指坤宫六世而言，建始子终巳，冬至至立夏。即《京氏易传》卷上乾宫所言“建子起潜龙，建巳至极主亢位”。震则指本宫纯卦而言，建始子至巳，大雪至小满。“坎、艮同在寅”，坎指离六世而言，建始寅至未，雨水至小暑。艮指本宫纯卦而言，建始寅至未，立春至大暑。“坤、巽同在午”，坤指本宫纯卦而言，建始午至亥，芒种至小雪。巽指震宫六世而言，建始丑至午，大寒至芒种。“离、兑同在申”，离指本宫纯卦而言，建始申至丑，立

秋至大寒。兑指艮宫六世而言，建始卯至申，春分至立秋。“乾、震同在子”，乾指坤宫六世而言，建始子至巳，冬至至立夏。即《京氏易传》卷上乾宫所言“建子起潜龙，建巳至极主亢位”。震则指巽宫六世而言，建始未至子，小暑至冬至。“坎、艮同在寅”，坎指离六世而言，建始寅至未，雨水至小暑。艮指兑宫六世而言，建始酉至寅，白露至雨水。“坤、巽同在午”，坤指乾宫六世而言，建始午至亥，芒种至小雪。巽指震宫六世卦而言，建始丑至午，大寒至芒种。“离、兑同在申”，离指坎宫六世而言，建始申至丑，立秋至大寒。兑指艮宫六世而言，建始卯至申，惊蛰至处暑。就两表，我们还可以说：“乾震同在巳，坎艮同在未，坤巽同在亥，离兑同在丑。”以上世与本卦混言或皆以上世言，都有这两种情况。无论如何说，所谓之“同”，总是一始一终的“同位”，绝对不是建始或建终的同位。

每卦建候所言起始与终止的节气，是有规律的。每宫八卦起月节者终月节，起月中者终月中，皆有五个月与六个月的交替。统计表如下：

本宫乾	建己巳至甲戌	小满至寒露	五月
一世姤	建庚午至乙亥	芒种至小雪	六月
二世遯	建辛未至丙子	大暑至大雪	五月
三世否	建壬申至丁丑	立秋至大寒	六月
四世观	建癸酉至戊寅	秋分至立春	五月
五世剥	建甲戌至己卯	寒露至春分	六月
游魂晋	建己卯至甲申	春分至立秋	五月
归魂大有	建戊寅至癸未	立春至大暑	六月
本宫震	建丙子至辛巳	大雪至小满	六月
一世豫	建丁丑至壬午	大寒至芒种	五月
二世解	建戊寅至癸未	立春至大暑	六月

三世恒	建己卯至甲申	春分至立秋	五月
四世升	建庚辰至乙酉	清明至秋分	六月
五世井	建辛巳至丙戌	小满至寒露	五月
游魂大过	建丙戌至辛卯	寒露至春分	六月
归魂随	建乙酉至庚寅	秋分至立春	五月
本宫坎	建癸未至戊子	大暑至大雪	五月
一世节	建甲申至己丑	立秋至大寒	六月
二世屯	建乙酉至庚寅	秋分至立春	五月
三世既济	建丙戌至辛卯	寒露至春分	六月
四世革	建丁亥至壬辰	小雪至清明	五月
五世丰	建戊子至癸巳	大雪至小满	六月
游魂明夷	建癸巳至戊戌	小满至寒露	五月
归魂师	建壬辰至丁酉	清明至秋分	六月
本宫艮	建庚寅至乙未	立春至大暑	六月
一世贲	建辛卯至丙申	春分至立秋	五月
二世大畜	建壬辰至丁酉	清明至秋分	六月
三世损	建癸巳至戊戌	小满至寒露	五月
四世睽	建甲午至己亥	芒种至小雪	六月
五世履	建乙未至庚子	大暑至大雪	五月
游魂中孚	建庚子至乙巳	大雪至小满	六月
归魂渐	建己亥至甲辰	小雪至清明	五月
本宫坤	建甲午至己亥	芒种至小雪	六月
一世复	建乙未至庚子	大暑至大雪	五月
二世临	建丙申至辛丑	立秋至大寒	六月

三世泰	建丁酉至壬寅	秋分至立春	五月
四世大壮	建戊戌至癸卯	寒露至春分	六月
五世夬	建己亥至甲辰	小雪至清明	五月
游魂需	建甲辰至己酉	清明至秋分	六月
归魂比	建癸卯至戊申	春分至立秋	五月
本宫巽	建辛丑至丙午	大寒至芒种	五月
一世小畜	建壬寅至丁未	立春至大暑	六月
二世家人	建癸卯至戊申	春分至立秋	五月
三世益	建甲辰至己酉	清明至秋分	六月
四世无妄	建乙巳至庚戌	小满至寒露	五月
五世噬嗑	建丙午至辛亥	芒种至小雪	六月
游魂颐	建辛亥至丙辰	小雪至清明	五月
归魂蛊	建庚戌至乙卯	寒露至春分	六月
本宫离	建戊申至癸丑	立秋至大寒	六月
一世旅	建己酉至甲寅	秋分至立春	五月
二世鼎	建庚戌至乙卯	寒露至春分	六月
三世未济	建辛亥至丙辰	小雪至清明	五月
四世蒙	建壬子至丁巳	大雪至小满	六月
五世涣	建癸丑至戊午	大寒至芒种	五月
游魂讼	建戊午至癸亥	芒种至小雪	六月
归魂同人	建丁巳至壬戌	小满至寒露	五月
本宫兑	建乙卯至庚申	春分至立秋	五月
一世困	建丙辰至辛酉	清明至秋分	六月
二世萃	建丁巳至壬戌	小满至寒露	五月

三世咸	建戊午至癸亥	芒种至小雪	六月
四世蹇	建己未至甲子	大暑至大雪	五月
五世谦	建庚申至乙丑	立秋至大寒	六月
游魂小过	建乙丑至庚午	大寒至芒种	五月
归魂归妹	建甲子至己巳	大雪至小满	六月

我们就上表对照《京氏易传》原文,可发现传写时的错误之处。如:乾卦当补“小满至寒露”。遯卦当补“大暑至大雪”。大过原文“寒露至秋分”当作“寒露至春分”。坎建候为“大暑至大雪”,原文“建起戊寅至癸未”当作“建起癸未至戊子”(“建起寅至未”是离宫六世卦之建候,立春至大暑)。坤原文“芒种至小满”当作“芒种至小雪”。萃原文“建始戊寅至癸未,立春,大雪”当作“建始丁巳至壬戌,小满至寒露”。蹇原文“大暑,大寒”,大寒当更为“大雪”。

在建候中就已经用到了天干和地支。再进行一定的加工,就可推出“纳甲”、五行六位、纳支、爻辰等术。

(三) 积算法

《京氏易传》中的八宫六十四卦,在讲建候之后,接着就是讲“积算”法。在讲积算起始与终止的干支中又加入了五行属性。

所谓“积算”是每卦周游六十干支的计算。或以一卦当时,或以一卦当一日,或以一卦当一月,或以一卦当一年,以卦所在的时辰、日、月、年的阴阳、五行、气运等附会人事而断吉凶。正如陆绩于乾卦积算下所注:“吉凶之兆,积年起月,积日起时,积时起卦入本宫。”

积算时是以建候所终干支为起点顺时针前进,每卦一周行六十干支,共行十周满六十干支,周而复始。

为了弄明白京房具体的积算法,我们于下面先列出乾卦的积算表。

《京氏易传》乾卦积算：“积算起己巳火至戊辰土，周而复始。”

周	一	二	三	四	五	六
一	己巳火	庚午火	辛未土	壬申金	癸酉金	甲戌土
二	乙亥水	丙子水	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚戌土
三	辛巳火	壬午火	癸未土	甲申金	乙酉金	丙戌土
四	丁亥水	戊子水	己丑土	庚寅木	辛卯木	壬辰土
五	癸巳火	甲午火	乙未土	丙申金	丁酉金	戊戌土
六	己亥水	庚子水	辛丑土	壬寅木	癸卯木	甲辰土
七	乙巳火	丙午火	丁未土	戊申金	己酉金	庚戌土
八	辛亥水	壬子水	癸丑土	甲寅木	乙卯木	丙辰土
九	丁巳火	戊午火	己未土	庚申金	辛酉金	壬戌土
十	癸亥水	甲子水	乙丑土	丙寅木	丁卯木	戊辰土

如果以一卦当一辰，则十周六十辰，为五日。一卦当一日，则十周六十日，为两个月。一卦当一个月，则十周六十个月，为五年。一卦当一年，则十周六十年，为一花甲子。“积时起卦入本宫”，就是在本宫乾卦的上爻位己巳起时而积日。

乾宫余下的卦，我们把每卦游行的第一周和第十周列表如下。

一世姤	乙亥水	丙子水	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚戌土
	己巳火	庚午火	辛未土	壬申金	癸酉金	甲戌土
二世遯	丙子水	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚戌土	辛巳火
	庚午火	辛未土	壬申金	癸酉金	甲戌土	乙亥水
三世否	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚戌土	辛巳火	壬午火
	辛未土	壬申金	癸酉金	甲戌土	乙亥水	丙子水
四世观	戊寅木	己卯木	庚戌土	辛巳火	壬午火	癸未土
	壬申金	癸酉金	甲戌土	乙亥水	丙子水	丁丑土
五世剥	己卯木	庚戌土	辛巳火	壬午火	癸未土	甲申金
	癸酉金	甲戌土	乙亥水	丙子水	丁丑土	戊寅木
游魂晋	甲申金	乙酉金	丙戌土	丁亥水	戊子水	己丑土
	戊寅木	己卯木	庚辰土	辛巳火	壬午火	癸未土
归魂大有	癸未土	甲申金	乙酉金	丙戌土	丁亥水	戊子水
	丁丑土	戊寅木	己卯木	庚辰土	辛巳火	壬午火

上表中的世卦,前卦积算之始位,即下卦积算之终位。下卦末周之始终又同于上卦建候之始终。有了这样的规律,我们即可用来纠正书中原文传写过程中的错误之处。

乾初爻在甲子,上爻在己巳,积算起己巳至戊辰。震初爻在丙子,上爻在辛巳,积算起辛巳至庚辰。坎初爻在癸未,上爻在戊子,积算起戊子至丁亥。艮初爻在庚寅,上爻在乙未,积算起庚辰至甲午。坤初爻在戊午,上爻在己亥,积算起己亥至戊戌。巽初爻在辛丑,上爻在丙午,积算起丙午至乙巳。离初爻在戊申,上爻在癸丑,积算起癸丑至壬子。兑初爻在乙卯,上爻在庚申,积算起庚申至己未。六十四卦的积算皆从上爻之位始,由此可见尽管乾卦的建候是起子至巳,而阳宫皆以卦名标于建初之位,但为着“阴极阳生,阳极阴生”的周而复始的循环,还是把乾卦当作坤宫六世卦标在了上爻之位。如果本震、坎、艮阳宫例把卦名标在初爻位(己巳),则建起己巳至甲戌,那么积算就是起甲戌至癸酉了。如果说“乾震同在子”都是说的初爻,积算都起巳,那么,坤、巽、离、兑阴宫例把卦名标在建终位,则“坤巽同在午”的积算就应当都起己亥,事实上却是巽起午而坤起亥。我们从积算中即可知把乾卦名标于巳、坤卦名标于亥是正确的。在十二辟卦中,徐昂只说十卦而不言乾坤二卦,看来是把乾卦位标于子而坤卦位标于午了。汉人讲卦气,无论是谁都不会违背“阳生于子而阴生于午”这一共识的,京房也不会例外。

书中姤“积算起乙亥至丙戌”当改作“积算起乙亥至甲戌”;坎“积算起癸未至壬午”当改作“积算起戊子至丁亥”;履“积算起己亥至庚子”当改作“积算起庚子至己亥”;未济“积算起丙辰至丁卯”当改作“积算起丙辰至乙卯”;萃“积算起癸未至壬午”当改作“积算起壬戌至辛酉”。

积算法,说到底就是一种以卦之运行而计算时间的方法。小则纪时,大则纪年。孟喜的十二月卦本是以月为单位而纪年的。到了京房就向前发展了一步,不但一卦当一月,还可当一日,当时,当一年。这样一来,用结合了干支、五行和气运的卦去“及于人事”,就使得路数开阔了许多。这样的方法,在今天仍然注重“看皇历”的地区,还是能派上用场的。

(四) 纳干支说

我们在“积算法”中已经涉及了京房以六十四卦配天干、地支和五行的例子。古人分十二地支为阴阳,以子、寅、辰、午、申、戌为阳支,以丑、卯、巳、未、酉、亥为阴支。也分十天干为阴阳,以甲、丙、戊、庚、壬为阳干,以乙、丁、己、辛、癸为阴干。我们把前面乾卦积算表中的六十干支和五行属性按阴阳分作两表如下。

甲子水	丙寅木	戊辰土	庚午火	壬申金	甲戌土
丙子水	戊寅木	庚辰土	壬午火	甲申金	丙戌土
戊子水	庚寅木	壬辰土	甲午火	丙申金	戊戌土
庚子水	壬寅木	甲辰土	丙午火	戊申金	庚戌土
壬子水	甲寅木	丙辰土	戊午火	庚申金	壬戌土

乙丑土	丁卯木	己巳火	辛未土	癸酉金	乙亥水
丁丑土	己卯木	辛巳火	癸未土	乙酉金	丁亥水
己丑土	辛卯木	癸巳火	乙未土	丁酉金	己亥水
辛丑土	癸卯木	乙巳火	丁未土	己酉金	辛亥水
癸丑土	乙卯木	丁巳火	己未土	辛酉金	癸亥水

《京氏易传》卷下曰:“分天地乾坤之象,益之以甲乙壬癸,震巽

之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位五行，光明四通，变易立节。”这里所说“八卦”是指六爻八纯卦而言。所言即是“纳甲法”。乾纳甲、壬，坤纳乙、癸。震纳庚，巽纳辛。坎纳戊，离纳己。艮纳丙，兑纳丁。按此说把八卦配于上表，则得下表。

甲子水	丙寅木	戊辰土	庚午火	壬申金	甲戌土
乾初爻	艮上爻	坎二爻	震四爻	乾五爻	
丙子水	戊寅木	庚辰土	壬午火	甲申金	丙戌土
艮五爻	坎初爻	震三爻	乾四爻		艮四爻
戊子水	庚寅木	壬辰土	甲午火	丙申金	戊戌土
坎上爻	震二爻			艮三爻	坎五爻
庚子水	壬寅木	甲辰土	丙午火	戊申金	庚戌土
震初爻		乾三爻	艮二爻	震五爻	震上爻
壬子水	甲寅木	丙辰土	戊午火	庚申金	壬戌土
	乾二爻	艮初爻	坎三爻	震五爻	乾上爻

乙丑土	丁卯木	己巳火	辛未土	癸酉金	乙亥水
	兑二爻	离上爻	巽四爻	坤上爻	
丁丑土	己卯木	辛巳火	癸未土	乙酉金	丁亥水
兑三爻	离初爻	巽五爻			兑四爻
己丑土	辛卯木	癸巳火	乙未土	丁酉金	己亥水
离二爻	巽上爻		坤初爻	兑五爻	离三爻
辛丑土	癸卯木	乙巳火	丁未土	己酉金	辛亥水
巽初爻		坤二爻	兑上爻	离四爻	巽二爻
癸丑土	乙卯木	丁巳火	己未土	辛酉金	癸亥水
坤四爻	坤三爻	兑初爻	离五爻	巽三爻	坤五爻

把乾坤二卦的六爻配十二地支单列出来，则得下表。

十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
乾初九	坤六四	乾九二	坤六三	乾九三	坤六二	乾九四	坤初六	乾九五	坤上六	乾上九	坤六五

如果把上表布作圆图，显然就是一幅“爻辰图”。圆图上，乾一阳生于子，顺行，二阳在寅，三阳在辰，四阳在午，五阳在申，六阳在戌。坤一阴生于未，逆行，二阴在巳，三阴在卯，四阴在丑，五阴在亥，六阴在酉。这样的“爻辰图”与宋代朱震《汉上易传卦图》所列《十二律相生图》中的乾坤爻辰相同。清代学者张惠言《易纬略义》所列“乾坤纳辰图”亦与之相同。《易纬乾凿度》的“爻辰说”及郑玄的“十二爻辰图”，似乎皆源于京房的“爻辰说”。（惠栋《易汉学》所列《十二爻辰图》与此不同。虽坤一阴生于未，然旋转方向与乾同。坤，初六在未，六二在酉，六三在亥，六四在丑，六五在卯，上六在巳。）

如果把八卦六爻（六位）配干、支、五行单列出来，就得胡一桂《周易启蒙翼传》所列的“浑天六位图”。其后惠栋《易汉学》、张惠言《易纬略义》、庄忠械《易纬通义》、张鼎《易汉学举要》等均涉及京房“八卦六位”。《京氏易传》乾卦曰：“降五行颁六位。”即是把卦的六爻配以五行属性。下面是“八卦六位”的简表。

爻位	乾	震	坎	艮
上	壬戌土	庚戌土	戊子水	丙寅木
五	壬申金	庚申金	戊戌土	丙子水
四	壬午火	庚午火	戊申金	丙戌土
三	甲辰土	庚辰土	戊午火	丙申金
二	甲寅木	庚寅木	戊辰土	丙午火

初	甲子水	庚子水	戊寅木	丙辰土
爻位	坤	巽	离	兑
上	癸酉金	辛卯木	己巳火	丁未土
五	癸亥水	辛巳火	己未土	丁酉金
四	癸丑土	辛未土	己酉金	丁亥水
三	乙卯木	辛酉金	己亥水	丁丑土
二	乙巳火	辛亥水	己丑土	丁卯木
初	乙未土	辛丑土	己卯木	丁巳火

从表中看出,乾坤的六位五行是与朱震《汉上易传卦图》所列《十二律相生图》中的“爻辰”是一致的。

以上诸表,皆从六十四卦配天干、地支、五行得出。如果把配有六十四卦建月、建候、天干、地支、五行之表画作圆图,则京氏纳甲、纳支、五行、爻辰、八卦六位等说会一目了然。考其源头,皆出于八宫卦。有了八宫卦与十二月、十二地支的结合,然后再配以天干、五行等“元素”,就有了诸说。把八宫卦配以十二月、二十四节气,就是“十二月卦气图”。从中得出的许多“说”,就可以用卦气的阴阳消息来附会人事。“六爻上下,天地阴阳,运转有无之象,配乎人事八卦。仰观俯察在乎人,隐显灾祥在乎天考天时察人事在乎卦,八卦之要始于乾坤,通乎万物”、“吉凶之义始于五行,终于八卦”(《京氏易传》卷下),京氏这些话表明,他创建诸说的目的,只是在于用来“察人事”。后来形成的《火珠林》及纳甲筮法,则是从京房诸说中演变出来的。

(五) 卦气说

京氏易学的诸说法多来自“十二月卦气图”。下面将要介绍的“气乘卦”说也是京房卦气说的一种。

在地支配月的表格中，配入八纯卦四十八爻，得下表。

十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
乾初九	坤六四	乾九二	坤六三	乾九三	坤六二	乾九四	坤初六	乾九五	坤上六	乾上九	坤六五
震初九	巽初六	震六二	巽上九	震六三	巽九五	震九四	巽六四	震六五	巽九三	震上六	巽九二
坎上六	离六二	坎初六	离初九	坎九二	离上九	坎六三	离六五	坎六四	离九四	坎九五	离九三
艮六五	兑六三	艮上九	兑九二	艮初六	兑初九	艮六二	兑上六	艮九三	兑九五	艮六四	兑九四

单取震、坎、艮、巽、离、兑六卦的初爻和四爻，则有以下表。

十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
震初九	巽初六					震九四	巽六四				
		坎初六	离初九					坎六四	离九四		
				艮初六	兑初九					艮六四	兑九四

如果制成圆图，则坎初六在寅位，坎六四在申位与之相对；巽初六在丑位，巽六四在未位与之相对；震初九在子位，震九四在午位与之相对；兑九四在亥位，兑初九在巳位与之相对；艮六四在戌位，艮初六在辰位与之相对；离九四在酉位，离初九在卯位与之相对。

京房曰：“立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六，处暑同用。惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兑卦九四，春分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，乾宫九四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。”（《京氏易传》卷下）

这是在以坎、巽、震、兑、艮、离六卦的十二爻说卦气流行。所谓“同用”为：

立秋七月节在寅，坎卦初六。处暑七月中在丑，巽卦初六。白露八月节在子，震卦初九。秋分八月中在亥，兑卦九四。寒露九月

节在戌，艮卦六四。霜降九月中在酉，离卦九四。立冬十月节在申，坎卦六四。小雪十月中在未，巽卦六四。大雪十一月节在午，乾宫九四。冬至十一月中在巳，兑宫初九。小寒十二月节在辰，艮宫初六。大寒十二月中在卯，离宫初九。

京房的这一说法，是以配十二地支的十二爻循环运转两周而值二十四节气，所以一爻循环值二个节气。有如《奇门遁甲》所用的天盘和地盘。地盘上是地支和卦爻，不动，天盘上是二十四节气，右转。如果自正月节始乘卦气，正月节至六月中，则所历之卦爻是：寅位坎初六值立春，次丑位巽初六值雨水，次子位震初九值惊蛰，次亥位兑九四值春分，次戌位艮六四值清明，次酉位离九四值谷雨，次申位坎六四值立夏，次未位巽六四值小满，次午位震九四值芒种，次巳位兑初九值夏至，次辰位艮初六值小暑，次卯位离初九值大暑（此时已历地盘一周）。接七月节至十二月中，则所历之卦爻是：寅位坎初六值立秋，次丑位巽初六值处暑，次子位震初九值白露，次亥位兑九四值秋分，次戌位艮六四值寒露，次酉位离九四值霜降，次申位坎六四值立冬，次未位巽六四值小雪，次午位震九四值大雪，次巳位兑初九值冬至，次辰位艮初六值小寒，次卯位离初九值大寒（此时已历地盘二周）。

此外，京房还有六十四卦卦气说。

东汉王充《论衡·寒温篇》曰：“易京氏布六十四卦于一岁中，六日七分，一卦用事。卦有阴阳，气有升降。阳升则温，阴升则寒。由此言之，寒温随卦而至。”唐一行《大衍历》“卦议”曰：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分、至之首，皆得八十日之七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分，止于占灾眚与吉凶善败之事。至于观阴阳之变，则错乱而不明。自《乾象历》以降，皆因京氏。”（《新唐书·历志三上》）京房卦气说与孟喜有所

不同。以四正卦为四时方伯之卦，余六十卦分布十二月，一卦主六日七分，这是出于孟喜的卦气说。到了京房又有所发展，为了附会《易经》“七日来复”之说，京房又以颐、晋、井、大畜为五日十四分（减七十三分配四正之候）。清张鼎《易汉学举要》曰：“京氏六日七分法，与孟氏异。孟氏坎、离、震、兑不用事，余六十卦更值用事，每卦六日七分。京氏六十四卦并用事，坎、离、震、兑用事于二分二至之首，每卦七十三分，颐、晋、井、大畜用事于分至之前，每卦五日十四分，余五十六卦俱六日七分。”一年三百六十五日四分日之一，值以六十卦则每卦六日七分。京房用六十四卦值一年，则于颐、晋、井、大畜四卦中各取出七十三分分配给坎、离、震、兑。颐、晋、井、大畜就各值五日十四分。按惠栋说孟喜易的《六日七分图》，中孚前是颐，解前是晋，咸前是井，贲前是大畜。京氏把坎加入中孚与颐之间，震加入解与晋之间，离加入咸与井之间，兑加入贲与大畜之间。如此，坎为冬至之首，震为春分之首，离为夏至之首，兑为秋分之首。如此分法，主要为的是附会“七日来复”之说。冬至始坎，历七十三分至中孚，又历六日七分至复，正好是“七日”。《后汉书·郎顗传》注引《易稽览图》原文是：“甲子卦气起中孚，六日八十分之七。”《易稽览图》曰：“四时卦，十一辰余而从坎，常以冬至日始效，复生坎七日。”郑玄注曰：“四时卦者，谓四正卦坎、离、震、兑，四时方伯之卦也。十一辰余者，七十三分。”又注曰：“复卦各生坎七日，复时一阳生于阴之下，阳气交，故经言七日来复。”这是以京房六十四卦用事的卦气说为注。“自冬至初，中孚用事”，这是孟喜六十卦用事的卦气说。

（六）世应与飞伏说

北宋晁以道（景迂）于《京氏易传》卷末曰：“其进退以几而为一卦之主者，谓之世；奇偶相与，据一起二而为主之相者，谓之应。

世之所位而阴阳之肆者，谓之飞；阴阳肇乎所配而终不脱乎本，以隐显佐神明者，谓之伏。”元胡一桂亦于《周易启蒙翼传》中转引项安世所述京房世应例，曰：“京氏易法，只用八卦为本。得本卦者，皆以上为世爻。得归魂卦者，皆以三为世爻，亦因下体复得本卦而三在本卦为上也。其余六卦，皆以所变之爻为世，世之对为应。……乾本卦，上九为世；乾初变姤一世卦，初六为世，九四为应；再变遯为二世卦，六二为世，九五为应；三变否为三世卦，六三为世，上九为应；四变夬为四世卦，六四为世，初六为应；五变剥为五世卦，六五为世，六二为应；剥之四复变为晋，谓之游魂卦，九四为世，初六为应；晋下卦皆变为大有，坤复归乾，谓之归魂卦，九三为世，上九为应。”京房曰：“定吉凶只取一爻之象。”（《京氏易传·姤》）所取之“一爻之象”就是卦主，也就是世爻。有主必有从，与主爻相对者就是应爻（主之相者）。在八宫的变卦中，一世卦初爻为世爻，则初爻为应爻；二世卦二爻为世爻，则五爻为应爻；三世卦三爻为世爻，则上爻为应爻；四世卦四爻为世爻，则初爻为应爻；五世卦五爻为世爻，则二爻为应爻；游魂卦四爻为世爻，则初爻为应爻；归魂卦三爻为世爻，则上爻为应爻。八纯卦以上爻为世爻，则三爻为应爻。为着附会人事，京房又分一卦六个爻为六个等级。初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。《易纬乾凿度》曰：“三画成乾，六画成卦。三画以下为地，四画以上为天。易气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。初以四，二以五，三以上，此之谓应。”这里的世应说，应该与京房有关系。世应说也被后人用来注释《周易》，李鼎祚《周易集解》中就有不少的例子。世应说是卦主说的源头，后来王弼、吴澄、李光地等人的卦主理论，似皆源于京房的世应说。下面是《京氏易传》六十四卦世应说的统计表。

卦 书中阐述世应的文字

乾	居世,九三三公为应
姤	元士居世,尊就卑,九四诸侯坚刚在上
遯	大夫居世,六二得应
否	三公居世,上九宗庙为应
观	诸侯临世,反应元士而奉九五
剥	天子治世,反应大夫
晋	诸侯居世,反应元士
大有	三公临世,应上九为宗庙
震	宗庙处上六
豫	世立元士为地易,奉九四为正
解	立大夫于世为人,而六五降应
恒	三公治世,应于上六宗庙
升	诸侯在世,元士为应
井	九五处至尊,应用见本象
大过	降诸侯立元首,元士居应上
随	世立三公,应宗庙
坎	世立宗庙,三公居应
节	元士立元首,见应诸侯
屯	世上见大夫,应至尊
既济	世上见三公,应上见宗庙
革	诸侯当世,见元士
丰	阴处至尊为世,大夫见应
明夷	诸侯在世,元士为应
师	世主三公,应为宗庙
艮	世上见宗庙,三公为应
贲	世立元士,六四诸侯在应
大畜	九二大夫应世,应六五为至尊
损	三公居世,宗庙
睽	诸侯立九四为世,初元士为应
履	九五得位为世身,九二大夫合应象
中孚	六四诸侯立世,应初九元士
渐	九三三公居世,宗庙为应
坤	宗庙居世,三公为应

复	初九元士之世,六四诸侯见应
临	九二大夫立世,六五至尊应上位
泰	三公立九三为世,上六宗庙为应
大壮	九四诸侯之世,初九元士在应
夬	九五立世,九二大夫为应
需	游魂立世诸侯,应初九元士
比	三公居世,应上六宗庙
巽	宗庙居世,三公在应
小畜	初九元士居世,六四诸侯在应
家人	大夫居世,应九五立君位
益	六三三公居世,上九宗庙为应
无妄	九四诸侯在世,初九元士立应上
噬嗑	六五居尊,应六二大夫
颐	六四诸侯在世,元士之初九见应
蛊	九三归魂立三公在世,应上九见宗庙
离	宗庙为世,应上见三公
旅	其居初六元士,九四诸侯见应
鼎	九二立大夫为世,六五居尊见应
未济	六三三公为世,应宗庙
蒙	诸侯立世,元士为应
涣	九五居尊,大夫应
讼	诸侯居世,元士见应
同人	归魂立三公为世,上九宗庙为应
兑	上六宗庙在世,六三三公为应
困	初六元士为世,九四诸侯在应
萃	六二大夫居世,九五至尊见应
咸	九三三公居世,上六宗庙为应
蹇	六四诸侯居世,初六元士在应
谦	六五居世,大夫在应
小过	反归九四诸侯立世,元士见应
归妹	三公归魂之世,上六宗庙见应

在“纳甲筮法”中,世应说的地位很重要。装卦时都要找出世爻和应爻,并有“世应生克、空亡、动静”等讲究。

元胡一桂亦于《周易启蒙翼传》中转引项安世所述京房飞伏例。曰：“京房于世爻用飞伏法。凡卦见者为飞，不见者为伏。其在八卦，只以相反者为伏。乾见伏坤之类，皆以全体相反也。至八卦所变世卦则不然，自一世至五世，同以本生纯卦为伏，盖五卦皆一卦所变。至游归二卦，则又近取所从变之卦为伏。如乾一世姤，姤下体巽，飞为巽初辛丑，伏乃用乾初甲子。二世遯，飞遯二丙午，伏仍用乾二甲寅之类，至五世皆以本卦乾爻为伏者也。自五世复下为游魂卦，剥四变晋，为艮变，其飞为离四己酉，伏为艮四丙午矣。又下为归魂卦，晋下三爻变为大有，自坤变乾，故飞为乾三甲辰，伏为坤三乙卯矣。二卦皆近即所从变之卦，不用本生纯卦也。”京房解乾卦曰“六位纯阳，阴象在中。阳为君，阴为臣。阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知”，故有“夏至起纯阳，阳爻位伏藏。冬至阳爻动，阴气凝也”之说。其飞伏说亦被后人用来解释卦爻辞，如荀爽注坤卦曰：“消息之卦，坤位在亥下，有伏乾。”（《周易集解》）

以《京氏易传》所叙六十四卦的飞与伏的关系，可统计为下表。

乾与坤	姤与巽	遯与艮	否与坤	观与巽	剥与艮	晋与离	大有与坤
震与巽	豫与坤	解与坎	恒与巽	升与坤	井与坎	大过与坎	随与巽
坎与离	节与兑	屯与震	既济与离	革与兑	丰与震	明夷与震	师与离
艮与兑	贲与离	大畜与乾	损与兑	睽与离	履与乾	中孚与乾	渐与兑
坤与乾	复与震	临与兑	泰与乾	大壮与震	夬与兑	需与兑	比与乾
巽与震	小畜与乾	家人与离	益与震	无妄与乾	噬嗑与离	颐与震	蛊与震
离与坎	旅与艮	鼎与巽	未济与坎	蒙与艮	涣与巽	讼与巽	同人与坎
兑与艮	困与坎	萃与坤	咸与艮	蹇与坎	谦与坤	小过与坤	归妹与艮

飞伏说在“纳甲筮法”中也很重要。如“飞伏神”之歌，其中的两句是：“伏去生非名泄气，飞来生伏得长生。”

（七）六亲说

应劭曰：“六亲，父母兄弟妻子也。”（《汉书·贾谊传》）《淮南

子·天文训》曰：“子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。”京房则曰：“八卦，鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。”（《京氏易传》卷下）陆绩注“天地即父母也”、“福德即子孙也”、同气即“兄弟爻也”。而《纳甲筮法》中的“父母”、“兄弟”、“子孙”、“官鬼”、“妻财”即是自京房说演变而来的。在“纳甲筮法”中，一卦演成之后，即将干支纳入卦中，然后将卦中地支的五行属性与本宫卦的五行属性相比较，以其相互之间的生克比和关系而定爻的“六亲”。这就是本于京房“考五行于运命，人事天道、日月星辰局于指掌，吉凶见乎其位”之说而演变出来的。母生子为“子孙”，即是“宝爻”；子生母为“父母”，即是“义爻”；子克母为“官鬼”，即是“系爻”（亦即是“困爻”）；母克子为“妻财”，即是“制爻”。母子比和为“兄弟”，即是“同气为专爻”。京氏于乾卦曰：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”这就是以乾卦的六位来说六亲。乾为金，初九甲子水，金生水，故初九爻为“子孙”；九二甲寅木，金克木，故九二爻为“妻财”；九三甲辰土，土生金，故九三爻为“父母”；九四壬午火，火克金，故九四爻为“官鬼”；九五壬申金，金入金乡，故九五爻为“兄弟”。（按《纳甲筮法》推，乾上九壬戌土，土生金，故上爻为“父母”。依唐萧吉《五行大义》“凡父母有气为真，父母无气为宗庙鬼神”之说，乾上爻之“父母”就是在宗庙里的“鬼神”了。）如此，六十四卦中每卦的六爻都可以配上“六亲”。这是至今民间所用“纳甲筮法”断卦必须配以“六亲”的本源所在。

（八）五行生克说

五行说先见于《尚书·洪范》，是中国古代哲学的重要思想范畴。天地有五行，神有五帝，人有五常（五德）、五事等，凡诸事之数皆以五为度，而诸事之发生皆以五行为根本。五行为“造化之根

源,人伦之资始”,是古人普遍信奉的哲学理念。如果不以“五行”为贯穿中国古代哲学的主线,似乎就讲不清楚“中国哲学”。有人以庄子“易道阴阳”为据,论《周易》只讲阴阳而不讲五行,其实这是不全面的。《说卦》“帝出乎震”之说,就是以五帝之中的苍帝(太皞氏伏羲)居东方而立说的,而五帝说的由来,则是本于五行说。《京氏易传》卷下曰:“易所以断天下之理,定之以人伦而明王道,八卦建五行立五常,法象乾坤,顺于阴阳,以正父子君臣之义,故《易》曰元亨利贞。”又曰:“吉凶之义始于五行,终于八卦。从无人有,见灾于星辰也;从有人无,见象于阴阳也。”五行的生克比和是上天隐显灾祥的载体,是吉凶之始,以八卦考天时察人事,是吉凶之终。这样的理念,并不是京氏的发明。我们翻开《周书》、《国语》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》、《白虎通》等大部分古代典籍,其中都充满了这样的思想。京房只是西汉中期以五行理论来对应灾异的高手而已。

干支亦是因五行而立。蔡邕《月令章句》曰:“大挠采五行之情,占斗机所建也。始作甲乙以名日,谓之干。作子丑以名月,谓之支。”把干支与五行结合起来,用以“卦气说”、“纳甲说”、“爻辰说”、“六亲说”等等,是把五行和人事之间联系起来的桥梁。在古人看来,这就是基本“哲学的方法论”。京房除此之外,还有阐述五行之间相互关系(《五行大义》谓之“五行体杂”)的内容。

“寅中有生火,亥中有生木,巳中有生金,申中有生水,丑中有死金,戌中有死火,未中有死木,辰中有死水,土兼于中。”(《京氏易传》卷下)世界上的万事万物是复杂多变的,如果只以五种简单的归纳方法去应对,就不能得出令人满意的答案。于是就有了“体”与“用”这样的基本“哲学概念”。如五行之木行,其体是一,而其用则有五。木有曲直,此是木,“钻木取火”,是木中有火,以木棍为兵器,木就是金,树木中有水分,是木中有水,木腐烂成土,燃烧成灰,

是木中有土。这可是古人在那儿一本正经地讲着的哲学道理。因为京房讲得好，所以才得到了汉元帝的赏识。

五行之间有许多种关系，德刑、生克、比和、冲破、扶抑等，皆可从《京氏易传》中见其端倪。将这些学说引入《周易》之中，则是京房的高明之处。也正因为如此，人们才特别注重《京氏易传》这部阐述象数易学的著作。

(九) 互体说

《左传·庄公二十二年》记陈厉公生敬仲，使周史筮遇观之否。周史解曰：“风为天于土上，山也。”此似为互体说最早之例。观自三至五成艮象，否自二至四亦有艮象，艮为山，故有“山也”之说。《京氏易传》中也不乏互体之说。如，注困曰：“坎象互见离火入兑金。”谓困二至四互离。注萃曰：“象互见艮，兑象纳艮。”谓萃二至四互艮。注益曰：“互见坤，坤道柔顺。又外见艮，艮止阳。”谓益二至四互坤，三至五互艮。注无妄曰：“内互见艮，止于纯阳。外互见巽，顺于阳道。”谓无妄二至四互艮，三至五互巽。注未济曰：“六爻交互，异于正象”、“水火二象，坎离相纳”，谓本卦内坎外离非火炎上、水润下之正象，而二至四互离、三至五互坎，则为“坎离相纳”。注归妹曰：“互见离坎，同于未济。”谓归妹二至四互离，三至五互坎。

晁以道跋曰：“会于中而以四为用，一卦备四卦者，谓之互。”凡六爻卦，内贞外悔为两卦，二至四与三至五又互成两卦，此即“一卦备四卦”。互体说为许多易学家用来解《易》。我们在《周易集解》中可以看到荀爽、虞翻等人对互体说的具体应用。后来之程颐、朱熹等虽承王弼说而不赞成汉人互体说，然其对《周易》的解释中仍离不开互体。如谓大壮有“羊象”即是一例。大壮九三爻有“羝羊触藩”之辞，《说卦》谓兑“为羊”。不以三至五互兑象羊，雷天大壮

何以说“羝羊”？

互体之说，在术数中更是大有用处。如，《梅花易数》曰：“互卦以重卦去了初爻及第六爻，以中间四爻分两卦，看得何卦。”其中许多占测实例，都以“互卦”断吉凶。

(十) 占星说

京氏易学的形成和发展同西汉的天文学有密切关系。从《淮南子·天文训》和《史记·天官书》中看到，所言天文与占星术大有关系。在说五星及二十八宿时，均离不开与人事的比附。《京氏易传》中“位五星降二十八宿”之说，亦同样是为了“察人事”。“分六十四卦配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道、日月星辰局于指掌，吉凶见乎其位”（《京氏易传》卷下），这对占星之用，说得很是明白。

所谓“五星”即水、木、火、土、金五星。《京氏易传》中，“太阴”为水星，居北方；“岁星”为木星，居东方；“荧惑”为火星，居南方；“镇星”为土星，居中央；“太白”为金星，居西方。京氏把八宫六十四卦皆配以五星之位。自乾配镇星始，以五行土生金→金生水→水生木→木生火→火生土，土又生金之相生次序直配至归妹为止。可统计作下表：

五星	镇星	太白	太阴	岁星	荧惑
五行属性及方位	中央土	西方金	北方水	东方木	南方火
配卦	乾 剥	姤 晋	遯 大有	否	观
	解 随	恒	升	震 井	豫 大过
	革	坎 丰	节 明夷	屯 师	既济
	贲 中孚	大畜 渐	损	睽	艮 履
	泰	大壮	坤 夬	复 需	临 比
	巽 噬嗑	小畜 颐	家人 蛊	益	无妄

鼎 同人 未济 蒙 离 涣 旅 讼
蹇 兑 谦 困 小过 萃 归妹 咸

如果把上表作成圆图,则更是一目了然。

《史记·天官书》记“岁星,曰东方木,主春,日甲乙。义失者,罚出岁星”、“荧惑,曰南方火,主夏,日丙丁。礼失,罚出荧惑,荧惑失行是也”、“填星,曰中央土,主季夏,日戊己,黄帝,主德,女主象也”、“太白,曰西方,秋,日庚辛,主杀。杀失者,罚出太白”、“辰星,曰北方水,太阴之精,主冬,日壬癸。刑失者,罚出辰星”。所谓“填星”即是镇星,“辰星”即太阴。以五星与人事的刑、杀、德、义、礼相结合,是西汉应用占星术的主要目的。京房亦常以五星行度的变异去附会人事,如曰“荧惑作变,为华州人君之祸也”、“君多虚饰,则荧惑失道”、“尚书微,则太白垂芒”、“人君薄恩无义,懦弱不胜任,则太白失度”、“人君内无仁义,外多华饰,则辰星失度”(引自《开元占经》)。《京氏易传》中所言六十四卦位五星之配,其用场即在于“日月星辰局于指掌”,考五行于运命,察人事之吉凶。

占星术中还有“二十八宿占”,《京氏易传》中也有相关内容。从姤之“井宿从位入辛丑”直至归妹之“轸宿从位降丁丑土”,都是京氏说二十八宿占的文字。作统计表如下。

东方七宿	角	亢	氐	房	心	尾	箕
配卦世爻	震上六	豫初六	解九二	恒九三	升六四	井九五	大过九四
	大壮九四	夬九五	需六四	比六三	巽上九	小畜初九	家人六二
北方七宿	斗	牛	女	虚	危	室	壁
配卦世爻	随六三	坎上六	节初九	屯六二	既济九三	革九四	丰六五
	益六三	无妄九四	噬嗑六五	颐六四	蛊九三	离上九	旅初六
西方七宿	奎	娄	胃	昂	毕	觜	参
							乾上九
配卦世爻	明夷六四	师六三	艮上九	贲初九	大畜九二	损六三	睽九四
	鼎九二	未济六三	蒙六四	涣九五	讼九四	同人九三	兑上六
南方七宿	井	鬼	柳	星	张	翼	轸
配卦世爻	姤初六	遯六二	否六三	观六四	剥六五	晋九四	大有九三

履九五 中孚六四 渐九三 坤上六 复初九 临九二 泰九三
困初六 萃六二 咸九三 蹇六四 谦六五 小过九四 归妹六三

如果将此表作成圆图,将会一目了然。

北方之“计都”即斗宿。“见灾于星辰”是京氏以星度占人事的根本“理论”依据。所谓“考天时”,考星辰运行是其主要内容。他降二十八宿于六十四卦的主爻,就在于从某一卦所主星宿的行度变化入手,而用于“考天时察人事”。在其积算中也是以卦主爻的阴阳、五行、星度为“灾祥”的载体,以分析这些因素在一定时空中的变化情况,来比附人事。或以时积日,或以日积月,或以月积年,逆推而前知吉凶。

(十一) 象之数说

《左传·僖公十五年》记韩简曰:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”这可能是最早有关象数的议论。古代没有抽象的数,先有象而后有其数,这可能是对的。《京氏易传》说了许多数,有五行之数、易卦之数、易策之数、积算之数、分气候之数等等。

“六十四卦配三百八十四爻,序一万一千五百二十策,定天地万物之情状,故吉凶之气顺六爻上下,次之八九七六之数,内外承乘之象”、“孔子曰,阳三阴四,位之正也。三者,东方之数。东方日之所出,又圆者径一而开三也。四者,西方之数。西方日之所入,又方者径一而取四也。言日月终天之道,故易卦六十四分上下,象阴阳也。奇偶之数取之于乾坤者,阴阳之根本,坎离者,阴阳之性命”,这是在说易卦策数与五行数。乾之策 36,坤之策 24,离之策 32,坎之策 28。64 卦计 384 爻,阳爻 192,策数 6912,阴爻 192,策数 4608,合计策数为 11520。太阳数九,少阴数八,少阳数七,太阴数六。五行生数,水一,火二,木三,金四,土五。成数,水六,火七,木

八,金九,土十。

“初为阳,二为阴,三为阳,四为阴,五为阳,六为阴。一三五七九,阳之数。二四六八十,阴之数”,这是说一卦六爻有阴有阳,天地十数分阴分阳。

“初爻三日,二爻三日,三爻三日,名九日,余有一日名曰闰余”、“初爻上,二爻中,三爻下,三爻之数以成一月”、“初爻十日为上旬,二爻十日为中旬,三爻十日为下旬,三旬三十,积旬成月,积月成年。八八六十四卦,分六十四卦配三百八十四爻,成万一千五百二十策,定气候二十四,考五行于运命人事”,这是说积算之时数、日数、月数、年数与气候二十四之相配。起算分气候有定数,或起乾之策三十六为根本之实数,或起坎之策二十八为性命之虚数。

京氏言分气候积算定六位五行数,皆起于每卦之世爻。作统计表如下。

乾	姤	遯	否	观	剥	晋	大有
	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六
震	豫	解	恒	升	井	大过	随
三十六	二十八	三十六	三十八	三十六	二十八	三十六	二十八
坎	节	屯	既济	革	丰	明夷	师
三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八
艮	贲	大畜	损	睽	履	中孚	渐
三十六	二十八	二十八	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八
坤	复	临	泰	大壮	夬	需	比
三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八
巽	小畜	家人	益	无妄	噬嗑	颐	蛊
三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八
离	旅	鼎	未济	蒙	涣	讼	同人
三十六	三十六	三十六	二十八	三十六	二十八	三十六	二十八
兑	困	萃	咸	蹇	谦	小过	归妹
三十六	二十八	二十八	三十六	三十六	二十八	三十六	三十八

上表中,乾数当为三十六,恒数当改作二十八,大畜数当改作三十六,旅数当改作二十八,萃数当改作三十六,咸数当改作二十八,归妹数当改作二十八。分气候数只有实与虚两数,即取乾策三

十六与坎策二十八,并无“三十八”之数。《易》为逆数,自某一卦之世爻向上推积算,每爻当三日,六爻计十八日,为三十六个日夜。每爻当十日,周而复始三周为一百八十日,五日为一候,则为三十六候。每爻当一个月,三周为十八个月,十五日为一节气,则为三十六节气。杂卦亦同样以五行配为六位(具体配法是:内外卦分别取八纯卦之干支五行以成)。六十四卦三百八十四爻,每爻都有其干支阴阳,五行属性,所当气候,又位有五星与降二十八宿,如此即可以其阴阳、五行、气候、星度的变化情况去考人事运命。这就是京氏易学——立于学官的今文易学,在西汉当时处于易学博士地位的学问。

京房易学至东汉时期即开始走向衰落,三国后已是“有书无师”的局面。今天,我们从仅存的《京氏易传》三卷内容中,已经不可能完全窥得其学的“庐山真面目”。宋代之后,对京房易学有研究者,如胡一桂、惠栋、张惠言等人亦不能全面地把其易学之真谛呈现出来。然而,仅就三卷本的《京氏易传》来说,还是大有研究的余地。还有许多东西,可以通过辛勤的劳动而发掘出来。《京氏易传》一书自北宋晁公以道整理问世之后,迄今已有九百多年的历史。人们对这门学问研究的最大成果,就是有了《火珠林》、《元包经传》等书和具体应用于卜筮的纳甲筮法。而专门针对《京氏易传》的注疏著作却不多见。民国徐昂著《京氏易传笺》一书,可谓用功颇深,而能窥得京氏本意者。

三 京房易学地位及其影响

京房学《易》师从梁人焦延寿,对象数易学多有发明。京房死后,其学传东海殷嘉、河东姚平、河南乘弘,为西汉易学之“京氏之

学”。从今存三卷本《京氏易传》中看，京房的易学成就主要有“八宫卦”、“起月与建候”、“纳干支说”、“世应与飞伏”、“六亲说”、“五行说”、“互体说”、“占星说”、“四易说”及“象之数说”等内容。京房易学产生的意义在于它对于易学实行了重大变革，改变易学发展的方向。汉初易学传之于孔子儒家易学，这一易学史上重大变革始于孟喜，孟喜“得易家候阴阳灾变书”而改变师法，提出了卦气说。焦延寿得“隐士之说”，且“尝从孟喜问《易》”，发展了孟喜的思想，擅长占验。京房受《易》于焦延寿，建立了偏于天道、以占验为内容的庞大的象数思想体系，标志着汉代易学变革的完成。清人皮锡瑞评论说：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事，而不主阴阳灾变，至孟京出而说始异。”（《经学通论·易经》）又说：“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军者，始于孟而成于京。”（同上）

京氏易学对于后世产生了重要影响。东汉荀爽、郑玄，三国陆绩、虞翻，东晋干宝，宋元朱震、杨甲、朱熹、林至、俞琰、朱元升、丁易东、雷思齐、胡一桂以及明清刘伯温、胡广、倪元璐、董守谕、钱澄之、黄宗羲、王宏撰、毛奇龄、胡渭、惠栋、江永、李道平和尚秉和等学者，都从不同层面做过论述或应用，进一步丰富了象数易学的内容。尤其是本《京氏易传》说而画出的易图，亦在易图学乃至整个易学史上占有一席之地。

京氏易学影响主要表现在两个方面：一方面对于术数的影响。主要是“纳甲筮法”，而题麻衣道者撰《火珠林》一书，则是“纳甲筮法”的源头。发扬光大京房五行说的书籍，主要有隋代萧吉所撰之《五行记》。至于后来之《卜筮正宗》、《卜筮易知》等书亦是在《火珠林》一书的基础上发展演变而出。具体说，《京氏易传》的“八宫卦”，以独特卦变方法构成。他取《易传·系辞》“精气为物，游魂为变”之说，创为“游魂”与“归魂”卦，又本“乾道成男，坤道成女”之说，给出乾统三男及坤统三女之序。其“八宫卦”以纯卦为上世，次

一世，次二世，次三世，次四世，次五世，次游魂，次归魂。其卦变之法，以八纯卦为母，变初爻为一世，变初二爻为二世，变初二三爻为三世，变初至四爻为四世，变初至五爻为五世，得五世反变其四爻为游魂，再变归魂初至三爻为归魂。并把每宫八卦分为“天易”、“地易”、“人易”、“鬼易”。这一次序就是后世“纳甲筮法”推八宫卦所本之次序。

《京氏易传》的“世应与飞伏说”，则成为后世“纳甲筮法”的主要理论。得本卦者以上为世爻，得归魂者以三为世爻，从而以初以四、二以五、三以上，得出应爻。凡卦见者为飞，不见者为伏。如八卦，乾见伏坤之类。如此六十四卦，一至五世则以本生纯卦为伏，乾伏坤、归妹伏艮之类。此则为后世筮法中求“飞伏神”的依据。

《京氏易传》的“纳干支法”，有“八卦纳甲”与“六十甲子纳五行”两说。乾纳甲壬、坤纳乙癸、震纳庚、巽纳辛、坎纳戊、离纳己、艮纳丙、兑纳丁，这是“八卦纳甲”。以甲子配水、乙丑配土，乃至癸亥配水，这是“六十甲子纳五行”。其法以十二地支配五行：子水、丑土、寅木、卯木、辰土、巳火、午火、未土、申金、酉金、戌土、亥水。本其“降五行颁六位”之说，后世衍出《八卦六位图》，此则为后世以出生“八字”断命之依据。

《京氏易传》的“卦气说”，其“建月”与“积算”之说多来自《十二月卦气图》。以地支配一年十二月，并配入八纯卦四十八爻，此则为后来“爻辰图”问世的依据。此外《京房易传》还有以坎巽震兑艮离十二爻配月的卦气说，还有“六日七分”布六十四卦于一岁的卦气说。其中，震兑坎离为四正卦等二至二分，余六十卦中颐、晋、井、大畜皆五日十四分，其余皆六日七分。历史上自《乾象历》之后，大都依照京氏“卦爻配期”之说。

另一方面，对于解经的影响。京氏发明的用于筮占的概念成为后世象数解《易》重要工具。如汉代荀爽曾用京氏易“世魂”“非

福”注《易》。荀注《随·彖》云：“随者，震之归魂，震归从巽，故大通。”（李鼎祚《周易集解》）注《恒·彖》云：“恒，震世也，巽来乘之，阴阳合会，故通无咎。”（同上）此为以八宫世魂注《易》之例。荀注坤上六云：“消息之位，坤在于亥，下有伏乾，为其兼语阳，故称龙也。”（同上）注《系辞上》云：“坤下有伏乾，为乐。乾下有伏巽，为知命。”（同上）是为以飞伏注《易》之例。京氏“纳甲法”，成为东汉魏伯阳的《周易参同契》天体纳甲说基础，其后经虞翻等学者改造用于解《易》。虞注《坤·彖》云：“阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓月三日变而成震出庚，至月八日成兑见丁。庚西丁南，故西南行朋，谓二阳为朋，故兑。……二十九日，消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧也。”（同上）虞注《系辞》“县象著明，莫大乎日月”云：“谓日月县天成八卦象，三日莫，震象出庚，八日兑象见丁，十五日乾象盈甲，十七日旦巽象退辛，二十三日艮象消丙，三十日坤象灭乙，晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉，故县象著明，莫大乎日月者也。”（同上）此以纳甲注《易》之例。干宝也多用京房干支、八宫世魂、六亲、爻等、休王解释《周易》经文，成为干氏易学一个重要特色，兹不再赘述^①。

对于京房易学，林忠军教授在其著作中做过这样评价：“就其内容而言，京氏易学的价值在于，以新的易学思维方式，建立了不同于《易传·序卦》卦序的系统，揭示了六十四卦内在的关系；沿袭孟氏的传统，最大限度地将干支、五星、星象等自然科学知识纳入易学，形成了具有自然知识内容的易学；克服了大衍筮法及焦氏筮

^① 见林忠军《象数易学发展史》（第二卷），齐鲁书社1998年版，第50～57页。

法的局限,创立了一个以推天时、察人事的完备的筮法新体系。从不同程度上对周易卦爻辞做了诠释。由于这些不可磨灭的贡献,从而使京氏易成为西汉易学的主流,并得到了官方的认可。……京氏易学成为汉代象数易学乃至整个易学发展的一个里程碑。当然,我们应当看到,京氏易学与其他象数易学一样,由于过分重视象数而忽略义理,一味追求易学与自然知识的结合而不讲究其结合方式,故也有不完善的一面,即繁杂牵强、缺乏深刻思想性等。恐怕就是因为这个缘故,京氏易学于产生不久的东汉即失传,遂成绝学。”^①此说比较客观、可信。

^① 林忠军:《象数易学发展史》(第一卷),齐鲁书社1994年版,第117~118页。

《易纬》

林忠军

- 一 今文经兴起与《易纬》的成书
- 二 《易纬》的兴衰、著录及辑佚
- 三 《易纬》的宇宙观与汉代儒道合流趋向
- 四 《易纬》易之三义与郑氏的解说
- 五 《易纬》爻辰说与郑氏爻辰说
- 六 《易纬》偏于天道的卦气说
- 七 《易纬》体现天道规律的易数说
- 八 《易纬》的价值及影响



一 今文经兴起与《易纬》的成书

《易纬》是汉儒解释《易经》的系列丛书。它包括《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《辨终备》、《通卦验》、《乾元序制记》、《是类谋》、《坤灵图》八种。《易纬》的成书,是由当时的历史条件决定的。汉初,由于长期战争,生产力受到了严重的破坏,社会经济急剧衰败,人民流离失所。如《汉书·食货志》所言:“汉兴,接秦之敝,诸侯并起,民失作业,而大饥馑。凡米石五千,人相食,死者过半。……天下既定,民亡盖藏,自天子不能具醇駟,而将相或乘牛车。”统治者为了稳定社会秩序,恢复生产,从秦朝灭亡中吸取了深刻的教训,采取了轻徭薄赋、休养生息的政策。道家“历记成败存亡祸福古今之道、然后知秉要执本、清虚以自守、卑弱以自持”的思想,适应了当时社会政治经济的需要,而为统治者所倡导,黄老之言占据支配地位而流行。然而,经过“文、景之治”到武帝时代,社会经济得到了恢复和发展,国力空前强大,出现了“都鄙廩庾尽满,而府库余财”的繁荣景象。强大的社会和经济需要高度集中、大一统的政权,更需要独一无二、强有力思想意识形态。原有的黄老之术已失去赖以生存的社会条件,取而代之的是被称为天人之学的儒家思想。汉武帝采纳了董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”建议,崇尚儒家,立五经博士,因而以儒家经典为对象、以诠释为形式、以阐

发儒家微言大义为内容的经学适应政治需要而兴起,居于显赫的地位。

由于文字书写和治学方法不同,汉代经学有今古文之分。经师背诵口授的、用当时流行的隶书书写的经文是为今文经,用汉以前的大篆(又称籀书)或其他古文字书写的经文是为古文经。二者在文本及治经方法等方面也表现得泾渭分明,不相混杂。西汉中后期立于学官的经学是今文经,今文经的特点是根据统治者的需要,断章取义随意曲解经意,赋予了经学阴阳灾异的思想,以齐学最突出。清人皮锡瑞云:

汉有一种天人之学,而齐学尤盛。伏传五行,齐诗五际,公羊春秋多言灾异,皆齐学也。易有象数占验,礼有明堂阴阳,不尽齐学,而其旨略同。当时儒者以为人主至尊,无所畏惧,借天象以示微,庶使其君有失德者犹知恐惧修省。此春秋以元统天,以天统君之义,亦易神道设教之旨。(《经学历史》)

这里的齐学,是指秦汉时齐地经学研究。齐地经学研究以《尚书》、《诗经》、《春秋》著名。《尚书》是我国最早的历史典籍,也是儒家研习的经典之一,秦始皇焚书包括《尚书》在内,秦博士济南伏生,在秦焚书之时,将自己的那本《尚书》藏在自家墙壁中。汉兴“除挟书律”,伏生失其本经,口传二十九篇,汉文帝欲立《尚书》为学官,想诏伏生到京,但时已九十余岁未遂。文帝诏晁错前往受业,伏生又传济南张生等人。因《尚书》有《洪范》专讲五行,故言伏生传五行。五行本来是指自然界所具有不同性能的五种物质,战国时齐人邹衍用五行说解说社会,提出了五德终始说,认为人类社会历史变化与自然界一样,是受水火金木土五种势力支配,朝代的更替体现着五行相克制的关系。如“五德从所不胜,虞土、夏木、殷金、周火。”(《文选·齐故安陆昭王碑》李善注引邹子)邹子这种观点流行于当时。《史记·历书》云:“是时独有邹衍,明五德之传,而

散消息之分，以显诸侯。”《史记·封禅书》云：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”把自然界概括“五行”并不神秘，然而若比附社会人事则带有神秘色彩。这种由邹衍整合的神秘五行说传至汉代成为儒家诠释经书重要材料之一。因此清代学者有把纬书起源归于邹衍者，并不奇怪。《诗经》多传自齐地。相传孔子弟子子夏传授《诗》，至汉有鲁、齐、韩、毛四家。鲁人申公，受诗于浮丘伯，号鲁诗。齐人轅固生，作《诗传》，号齐诗。燕人韩婴作韩诗内外传，号韩诗。鲁人毛亨为《诗故训传》，以受河南毛萇，称为毛诗。“齐诗五际”又称“四始五际”，是指以五行和地支解说《诗经》。如以干支五行解释《诗经》篇名。《后汉书·郎顗传》注云：“四始谓《关雎》为《国风》之始，《鹿鸣》为《小雅》之始，《文王》为《大雅》之始，《清庙》为《颂》之始。”《诗纬·汜历枢》云：“《大明》在亥，水始也；《四牡》在寅，木始也；《嘉鱼》在巳，火始也；《鸿雁》在申，金始也。”《汉书·翼奉传》孟康注引《诗外传》说：“五际，卯酉午戌亥也，阴阳终始际会之岁，于此则有变革之政。”又《后汉书·郎顗传》引《诗纬·汜历枢》云：“卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。”宋均注云：“神，阳气，君象也。天门，戌亥之间，乾所居者。”《春秋》公羊学源于齐地。相传孔子将《春秋》中大义传子夏，子夏传弟子齐人公羊高，公羊高传公羊寿。文景时代，公羊高在齐广收弟子，并将公羊学精华传齐人胡毋生。公羊学一个很显著的特点，是用天人感应思维和阴阳灾异观念，解释春秋时出现的自然怪异现象和人事。这就是汉初齐学。以卜筮而著称的《周易》因与齐学有着相一致的功用，在汉初这种特定的环境下很快与齐学合流，齐学所推崇的阴阳观念、五行思想、灾异说和当时被称为圣王“参政”的天文、“知命之术”的历法随即成为易学家理解和诠释《周易》的工具，形成了偏于天道的象数易学。如《汉书》言魏相“数表采《易阴阳》

及《明堂月令》奏之”，孟喜“得易家候阴阳灾变书”，是易学接受了齐学的阴阳灾变说的明证。

无论是齐学的《尚书》五行、《诗经》四始五际、《春秋》阴阳灾异，还是易学象数，礼学阴阴阳明堂，在当时都是推知人事吉凶，考察政治得失、国家安危的工具。其依据的概念、方法虽存一定差异，但内容和所取得的效果是一致的。这一点治《齐诗》的翼奉讲得十分明了：

天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰道。圣人见道，然后知王治之象，故画州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰经。贤者见经，然后知人道之务，则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。（《汉书·翼奉传》）

汉代最早使用齐学这种方法推演政治人事、极力神化儒家是治公羊学的董仲舒。《汉书·五行志》云：

汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。

董仲舒少年治《公羊春秋》，求学至齐，与胡毋生同学于公羊门下，得公羊正传。据史书记载，子夏传与公羊氏，五世乃至胡毋生、董仲舒。据说，他研读《公羊春秋》非常刻苦专一，《御览》八百四十引《邹子》赞曰：“董仲舒三年不窥园，尝乘马不觉牝牡，志在经传也。”在司马迁看来，在研究公羊学中，董仲舒造诣最深。《史记·儒林列传》云：“汉兴至五世之间，唯董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”汉景帝元年，他与胡毋生一起立为博士。武帝即位后，举贤良文学之士，董仲舒“以贤良对策”（又称“天人三策”）上书武帝，得到武帝赏识和重用。董氏“天人三策”主要内容是以《春秋》为理论基础，从天人关系，论及为君之道、礼乐教化、灾异、大一统

等问题。通过“天人三策”，董氏建立以天人感应为主要内容的、不同于先秦儒家的新思想体系。在统治者鼎力支持下，由董仲舒公羊学发端，遍及整个经学，在当时学术思想界出现了一种规模空前的、影响深远的儒学变革思潮，主要表现在用阴阳灾异改造儒家。班固指出：

汉兴推阴阳言灾异者，孝武时有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣则眭孟、夏侯胜，元、成则京房、翼奉、刘向、谷永，哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也。（《汉书·眭两夏侯京翼李传》）

班固所列的人物，董仲舒、眭孟、刘向治《春秋》，两夏侯、李寻治《尚书》，翼奉治《齐诗》，京房、谷永治易学，都属于今文学家。其共同特点是借经推演灾异，即班固所说的“察其所言，仿佛一端，假经设谊，依托象类”（同上）。由此可以看到，汉代有官方倡导而兴起的经学思潮，其实质是属于天人之学。就其目的和实践性而言，它不是把儒家的经典作为研究对象，通过文字和语句的解释，探求其本来意义，而是把孔子及其经典作为至高无上的权威，加以神化，用于巩固统治者已取得地位，规范统治者的行为，调整君臣上下社会秩序，匡正社会弊端。

《纬书》就是在汉代统治者急需更张改制、齐学盛行、今文经被立于学官的情况下而逐渐成书的。儒学与阴阳五行说、灾异说合流，附会经学的纬书产生，取决于儒学自身发展和当时社会政治的需求。对于这个问题，台湾学者吕凯先生分析得极为透彻。他指出：

六经虽具权威，然而有“诗书故而不切”之病，且经为常典，必须固定，解说或可出新意，要亦有其限制，故无以应时代之需要，于是与经书同具权威之谶纬大量而出矣。纬书之配经，盖缘是而来也。同时，儒家经秦末汉初之摧折，几乎无以

自立，兹忽得汉武帝之大力尊崇，如绝处而逢生。然儒者亦有自知之明，若其学不能应世，则必再度遭厄，欲行其术，非容“时学”无以当之。故阴阳五行之说，四时灾异之变，儒者掠而以为其说矣。此固时会所趋，然亦儒者所不得不如此也。……因汉武帝之外崇儒术，内好方士。故使时之方士，以儒学文饰以附时会；而时之儒者，则杂阴阳五行以合需要。二者交互影响，而成纬书。^①

从其内容看，《纬书》是对齐学、今文学中的天人感人的思想、阴阳灾异说、五行理论等继承、发挥和推演。今人钟肇鹏全面探讨了今文经与纬书关系，认为：“在今文经中，又以《公羊春秋》对谶纬的影响最大，谶纬里直接采取公羊家之说。……在今文经中只有公羊高及董仲舒的名字见于谶纬，两人都是《公羊》学派的领袖，可见《公羊》学派董仲舒的后学至少有一部分直接参与了谶纬的造作，因此将他们的学派及先师的名字写到谶纬里面。”^②在谈到董仲舒与谶纬关系时指出：“从《春秋繁露》中天人感应论的主导思想，对《春秋》大义微言的阐述，礼制、训诂以及篇目命名都可以看出董仲舒的著作是谶纬的先导，谶纬是董仲舒思想论著的继承和发展，甚至援用董子之文，不改一字。”^③

就《易纬》而言，除了承袭齐学灾异说传统外，更重要的是吸收了汉代易学思想。汉代易学家接受了今文经学中阴阳灾异说，把卜筮之易学变成了内涵天文历法、专言灾异的易学。据《汉书》记载，孟喜“得易家候阴阳灾变书”，焦延寿“独得隐士之说”，“其说长于灾变”，京房“治《易》，事梁人焦延寿”，“以明灾异得幸”。又

① 吕凯：《郑玄之谶纬学》，台湾商务印书馆1982年版，第36～37页。

② 钟肇鹏：《谶纬论略》，辽宁教育出版社1997年版，第116～117页。

③ 同上，第127页。

按《汉书·艺文志》有《孟喜京房》十一篇，《灾异孟氏京氏》六十六篇。因此，就其整体而言，汉代易学源于当时流行的齐学，而又有所不同。兹以魏相等人为例说明当时易学与齐学的关系。魏相指出：

《易》曰：“天地以顺动，故日月不过，四时不忒；圣王以顺动，故刑罚清而民服。”天地变化，必繇阴阳，阴阳之分，以日为纪。日冬夏至，则八风之序立。万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘《震》执规司春；南方之神炎帝，乘《离》执衡司夏；西方之神少昊，乘《兑》执矩司秋；北方之神颛顼，乘《坎》执权司冬；中央之神黄帝，乘《坤》《艮》执绳司下土。……春兴《兑》治则饥，秋兴《震》治则华，冬兴《离》治则泄，夏兴《坎》治则雹。……君动静以道，奉顺阴阳，则日月光明，风雨时节，寒暑调和。三者得叙，则灾害不生。……夫风雨不时，则伤农桑；农桑伤，则民饥寒；饥寒在身，则亡廉耻，寇贼奸宄繇生也。（《汉书·魏相丙吉传》）

以上是目前能见到的汉代最早关于四正卦卦气的资料。魏相在这里是以卦气推自然利害、察人事吉凶。其最基本的概念是阴阳五行，最基本的理论是天文历法。而《齐诗》讲阴阳、五行，不是魏相的四时变化，而是性情，即以自然性情推人之性情。翼奉说：“察其所繇，省其进退，参之六合五行，则可以见人性，知人情。难用外察，从中甚明，故诗之为学，情性而已。五性不相害，六情更兴废。观性以历，观情以律。”又如眭孟治《春秋》也讲阴阳，以阴阳推人事。据《汉书》记载，孝昭元凤三年正月，发生两件怪异事，一在泰山莱芜山发出数千人声，有大石自立，白鸟数千下集其旁。一是昌邑、上林苑分别有枯木卧地复生。眭孟认为“石柳皆阴类，下民之象，泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。”从这里看出，他使用

“阴”不是天上阴，而是地上“阴”。由此可见，今文经学皆讲阴阳五行、言灾异，但所使用的方法大不相同。

以诠释《周易》为宗旨、成书于象数易学风靡之时的《易纬》神化了《周易》，内涵了以占验为目的的象数易学思想。如《稽览图》、《通卦验》继承和整合了孟京易学，专讲卦气说。今人钟肇鹏列举八个证据，说明了《易纬》与孟、京易学的关系，推断“以上八条足以证明《易纬》为孟、京易学一派无庸质疑”。清人吴翊寅干脆把《易纬》视为孟、京的作品。他指出：“《易纬·乾凿度》为孟喜所述，《稽览图》、《通卦验》皆京房所述。”（《易汉学考一·易纬考上》）孟氏易、京氏易大多佚失，仅据辑佚的著作与《易纬》对比，推断《易纬》为孟、京所作，很难说正确，但他指出《易纬》与孟、京易学的内在联系，是值得肯定的。

那么，什么是讖纬呢？所谓讖，是一种用隐秘的语言来预决吉凶的宗教迷信，讖书是一种占验书。《说文解字》云：“讖，验也。有征验之书，河洛所出书曰讖。”张衡云：“立言于前，有征于后，故智者贵焉，谓之讖书。”（《后汉书·张衡传》）所谓纬，是对经而言。刘熙《释名》云：“纬，围也。反复围绕以成经也。”纬书是儒生们依据统治阶级的意志，以天人感应、阴阳灾异等思想，对儒家的《易》、《书》、《诗》、《礼》等经典进行解说和演绎的书。因纬为经而作，故有经必有纬，汉有七经而有七纬。其中《易纬》是对《周易》而发。它融天文与历法为一体，阐发了孟、京象数易学。

在汉儒的著述中，讖与纬往往并称，被视为一回事，“七经纬”也称作“七经讖”。笔者认为，讖与纬虽有相类之处，但二者还是有明显区别的。关于这一点，四库馆臣作了辨析：

案儒者多称讖纬，其实讖自讖，纬自纬，非一类也。讖者诡为隐语，预决吉凶。《史记·秦本纪》称卢生奏《录图书》之语是其始也。纬者经之支流，衍及旁义。《史记·自序》引

《易》“失之毫厘，差以千里”，《汉书·盖宽饶传》引《易》“五帝官天下，三王家天下”。注者均以为《易纬》之文是也。（《四库全书总目》卷六）

四库馆臣所言极是，兹不再赘述。

关于纬书的起源，历代众说纷纭。今人台湾学者吕凯在《郑玄之谶纬学》书中将纬书起源十余种观点按“据时而论”、“据人而论”、“据书而论”三系分别作以陈述。钟肇鹏在《谶纬论略》书中也列十二种观点，并作了详尽的评释。今列以下几种有代表性观点，以备参考。

1. 谶纬出于孔子之前。如刘勰、胡应麟等认为谶纬出自于古代河图洛书。刘勰云：“荣河温洛，是孕图纬。”（《文心雕龙·正纬篇》）胡应麟云：“谶纬之说，盖起于河图洛书。”（《经籍会通》）胡寅、姜忠奎等人认为《纬书》源于《周易》。胡寅说：“谶书原于《易》之推往以知来。”（《文献通考》一百八十八卷《经籍考》十五引）刘师培认为谶纬源于太古。他说：“吾谓谶纬之言，起源太古。”（《左庵外集》卷三）

2. 谶纬起于周秦。任道镛说：“纬学之立，实始周世。”（《纬据叙》）孙穀认为：“纬书若出汉世者，便应演《洪范》之文，而语不及《范》，固知出春秋季世矣。”（《古微书》卷三十五）全祖望云：“纬书萌芽于春秋战国之间，秦穆公赵简子纪梦二册其始也。”（《困学纪闻》卷一《伏羲十言之教》条全注）

3. 《纬书》为孔子及其弟子的作品。如王充主张纬书为孔子所作，孔子于“秘书微文，无所不定”（《论衡·效力篇》）。荀悦说：“世称纬书仲尼之作。”（《申鉴·俗嫌》）张惠言称：“纬者其原出于七十子之徒，相与传夫子之微言。”（《易纬略义叙》）谶纬起于战国。胡渭云：“盖图谶之术，自战国时已有之。”（《易图明辩》卷一）金鹗云：“纬候所言，多近理，可以翼经，本古圣遗书，而后人以怪诞

之说篡入,其中遂令人不可信耳。其醇者,盖始于孔氏,故郑康成以为孔子所作,其驳者,盖亦起于周末战国之时。……《易通卦验》云:‘失之毫厘,差以千里。’《礼记·经解》及太史公《自序》皆引之……秦汉既引其文,故知起于战国也。《河图·括地象》言:‘昆仑者地之中,东南地方五千里名曰神州。’与邹衍大九州之说合,则《括地象》之书或即邹衍之徒为之,此起于战国之证也。”(《诂经精舍文集》卷十二)陈槃云:“所谓讖纬,槃以为当溯原于邹衍及其燕齐海上之方士。”(《讖纬溯原上》,《历史语言研究所集刊》第11本)台湾学者吕凯也主此说(《郑玄之讖纬学》)。

4. 认为《纬书》成书于西汉末年。张衡主张图讖成于哀平之际:“自汉取秦,用兵力战,功成业遂,可谓大事,当此之时,莫或称讖。若夏胜、眭孟之徒,以道术立名,其所述著,无讖一言。刘向父子领校秘书,阅定九流,亦无讖录。成、哀之后,乃始闻之……至于王莽篡位,汉世大祸,八十篇何为不戒?则知图讖成于哀平之际也。”(《后汉书·张衡传》)荀悦也提出:“世称纬书仲尼之作也。臣悦叔父故司空爽,盖发其伪也。有起于中兴之前,终张之徒之作乎?”(《申鉴·俗嫌》)刘勰也主张“纬起于哀平”。清阎若璩据张衡图讖成于哀平之际,证之《汉书·李寻传》载成帝时已有纬名,推断“纬书萌于成帝,成于哀、平”(《尚书古文疏证》卷七)。徐养原认为“纬书当起于西京之季,而图讖则自古有之”(《诂经精舍文集》卷十二)。今人钟肇鹏认为《易纬》成书“不能早于王莽时代”(《讖纬论略》)。而李学勤以“近年发现的长沙马王堆汉墓帛书,埋藏于文帝前期,有的内容已有与纬书相似处”,推断纬书“有更早的起源”,“哀平之际不过是纬书大盛的时期而已”(《纬书集成·序》)。

5. 另外,还有人认为纬书出自古太史之手,俞正燮主此说(《癸巳类稿·纬书论》)。还有认为纬书出于秦朝的,张九韶、王鸣盛主

此说。

笔者认为,讨论《纬书》成书,应当理清两个问题。其一,理清《纬书》与谶语的区别。《纬书》中有谶语,谶纬有相同之处,这是一个不争的事实。然从文献记载看,《纬书》与谶语又是有区别的,谶语早于《纬书》,因此不能说谶语产生就是《纬书》产生。其二,理清《纬书》起源和《纬书》定型或成书。前者是指《纬书》形成的思想资料,后者指《纬书》定型。若从起源上讲,《纬书》渊源很早,因它依经而作,引用和阐发了《周易》经传,故可以说与经传相关思想源于《周易》和《易传》,从时间上最早可以推到周代,或者战国。《纬书》包含了阴阳五行思想和谶语,阴阳五行和谶语在秦汉流行,故可以说其阴阳五行思想和谶语源于秦汉方士。《纬书》包含了孟、京易学,故从易学讲,可以说它源于孟、京易学。若说《纬书》定型成书,当以史书对纬名记载为据。在《汉书·李寻传》中李寻对王根说过:“五经六纬,尊术显士。”王根在成帝之世,又刘向校书未著录《纬书》。故《纬书》在当时犹未定型,因此我们推断《纬书》定型至少不会早于成帝时代。众说是非曲直,不言自明。

二 《易纬》的兴衰、著录及辑佚

以阐发经学微言大义为宗旨的《纬书》资取天文历算,杂糅神学,推演阴阳五行,迎合了时政的需求,在统治者大力倡导和支持下,很快与经学合流形成了一股文化思潮,弥漫了整个汉代。《后汉书·方术列传》云:

汉自武帝颇好方术,天下怀协道艺之士,莫不负策抵掌,顺风而届焉。后王莽矫用符命,及光武帝尤信谶言,士之赴趣时宜者,皆骋弛穿凿,争谈之也。故王梁、孙咸名应图录,越登

槐鼎之任，郑兴、贾逵以附同称显，桓谭、尹敏以乖忤沦败，自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。

从《后汉书》记载看，谶纬兴盛除了政治需要外，还与统治者兴趣爱好密切相关。武帝即位后重儒学，好方术，利用方士赤帝斩白帝之谶语巩固其统治地位。《纬书》成书后，王莽加以利用之，据火生土的说法，自谓黄帝、虞舜之后，而登上君王宝座，建立新朝。至东汉初，谶纬盛行达到极点。刘秀借助于谶纬取得天下后，极力崇信图谶。据《后汉书·桓谭传》云：“是时帝方信谶，多以决定嫌疑。”又《东观汉记》云：“光武避正殿，读谶坐庑下，浅露，中风苦咳。”王梁应谶语“王梁主卫作玄武”而被提升为大司空，孙咸应谶语“孙咸征狄”而封为大司马。贾逵等人以论证谶纬合五经而受到嘉奖，曹褒“依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至庶人冠婚吉凶终始制度”（《后汉书·曹褒传》）。光武帝令尹敏校图谶，尹敏反对，认为“谶非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑后生”（《后汉书·尹敏列传》），而遭“深非”。桓谭“复极言谶之非经”，反对皇帝以图谶建立观测星象天文的灵台而遭贬黜。光武帝又于中元元年，“宣布图谶于天下”。公元79年，章帝主持白虎观会议，讨论“五经异同”，“使诸儒共正经义”。会上一个重要内容是以谶纬来正经学，正式确立了谶纬在政治上的地位。谶纬神学由原来的经学附庸一跃而变成了与经学有同等地位的官方哲学，并被尊奉为“秘经”。由于帝王的倡导和功利驱使，谶纬盛行，学谶纬者蔚然成风。

谶纬自魏晋后屡遭禁绝，隋唐时已大量散失。《隋书·经籍志》曰：“至宋大明中，始禁图谶。梁天监以后，又重其制，及高祖受禅禁之愈切，炀帝即位乃发使四出搜天下书籍，与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内亦多散亡。”自隋始，历代皆有著录。《隋书·经籍志》经部谶纬类载：“《易纬》八

卷,郑玄注。梁有九卷。”该书子部五行类有《易统通卦验玄图》一卷,《易通统图》二卷,《易新图序》一卷,并属《易纬》一类。《后汉书·樊英传》载李贤注“七经纬”列《易稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》六种。《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》并著录“《易纬》九卷,宋均注”。《崇文总目》载“《易纬》九卷,郑康成注”。《通志·艺文略一》著录有“《乾坤凿度》二卷,伏牺文,黄帝演,仓颉修注。《乾凿度》二卷,郑玄注。《易稽览图》七卷,郑玄注”。另外,《郡斋读书志》、《直斋书录解題》、《遂初堂书目》、《文献通考·经籍志》、《玉海·艺文》、《宋史·艺文志》、《永乐大典》等对《易纬》皆有相类似的著录。

明清两代对《易纬》进行了辑佚。

明代孙穀撰《古微书》,辑有《通卦验》、《坤灵图》、《稽览图》、《河图数》、《筮类谋》、《易九厄讖》、《易杂纬》(包括《易辨终备》、《易蒙气纬》、《易中孚传》、《易运气》)共七种。

明代陶宗仪撰《说郛》(宛委山堂本)120卷,辑有《乾凿度》、《易稽览图》、《易坤灵图》、《易通卦验》四种。

杨乔岳编、杜士芬校《纬书》10卷(藏日本内阁文库),《易·乾凿度》、《易·通卦验》、《易·稽览图》、《易·坤灵图》、《易·《灵图》、《易·是类谋》八种。钟肇鹏认为,《《灵图》即《坤灵图》,实系一种而误为二种,故只有七种。

另外,明代《永乐大典》收有《易纬》八篇。《乾凿度》有钱叔宝藏本。《乾凿度》、《乾坤凿度》有范钦本。

清代比较早的《易纬》版本有《四库全书》本、武英殿聚珍本。康熙年间的《四库全书》本采用的是《永乐大典》本。乾隆年间的武英殿聚珍本是用四库本与钱叔宝藏本和范钦本校勘而成。“武英殿聚珍本以后的《易纬》全部依据了武英殿本”(《纬书集成·解说》,河北人民出版社)。

清河郡本《纬书》，不知何人所辑，现已失传。清代张宗泰、陈逢衡、刘毓崧见过此本。黄奭将此本《易纬》材料收入《逸书考》中。

殷元正辑、陆明睿增订《集纬》（又名《纬书》）12卷，抄本，有《乾凿度》、《坤灵图》、《稽览图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》、《萌气枢》、《天人应》、《乾元序制记》九种。国家图书馆、上海图书馆和日本京都大学图书馆有此藏本。

番禺刘昌龄古经解汇函本《易纬》采用的是武英本。

赵在翰辑《七纬》38卷，其中1—8卷照录武英殿聚珍本《易纬》八种。今有钟肇鹏、萧文郁点校本（《齐文化丛书·文献集成》，齐鲁书社版）。

黄奭辑《汉学堂丛书》和《黄氏逸书考》，后者是在增补前者基础上而成的。《汉学堂丛书》辑有《易纬》（泛引《易纬》并附《易萌气枢》、《易通统图》、《易通卦验玄图》、《易九厄讖》）、《易·乾凿度》、《易·乾坤凿度》、《易·是类谋》、《易·坤灵图》、《易·乾元序制记》。而《逸书考》则增《易·辨终备》、《易·稽览图》、《易·通卦验》三篇。

马国翰《玉函山房辑佚书》其《经编纬书类》中《易纬》为武英殿聚珍本。王仁俊又辑《玉函山房辑佚书续编》。《纬书类》辑有《易·经备》、《易·神灵图》，钟肇鹏认为：“所辑《易·神灵图》乃系《易·坤灵图》之误。”

乔松年辑《纬掇》14卷。《易纬》有《易·乾凿度》佚文、《易·乾坤凿度》佚文、《易·通卦验》佚文、《易·稽览图》佚文、《易·是类谋》佚文、《易·辨终备》佚文。《易·中孚传》、《易·天人应》、《易·通统图》、《易·运期》、《易·萌气枢》、《易·内篇》、《易传太初篇》、《泛引易纬》凡十五种。

日本安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，以乔松年辑《纬掇》为底本参校了《说郛》、《古微书》、杨乔岳《纬书》、林春溥《古书拾

遗》、刘学宽《诸经纬遗》、《集纬》、《七纬》、《玉函山房辑佚书》、《汉学堂丛书》等九种辑佚书,是当今最完备的《易纬》辑佚书,今有河北人民出版社本。新疆人民出版社出版的、由常秉义整理的《易纬》沿袭河北人民出版社出版的《纬书集成》,不同的是删去校勘及出处。

关于《易纬》的研究,最早可以追溯到汉代。汉代的桓谭、张衡、王充,南北朝有刘勰等人对《易纬》皆有论述。而论述较多的是清代。顾炎武在《日知录》卷30曾论讖纬起源。朱彝尊在《经义考》263卷著录《易纬》28种,在298卷搜集了汉至清对《易纬》的论说和评价。张惠言著《易纬略义》三卷,对《易纬》作了系统整理和论述,是研究《易纬》的重要资料。吴翊寅撰《易汉学考》,论证了《易纬》为孟、京之学。清末孙诒让作《札迻》,参照杜台卿《玉烛宝典》对《易纬》中《乾凿度》、《稽览图》、《辨终备》、《是类谋》、《通卦验》、《坤灵图》、《乾元序制记》六篇文字都有所校正,并考订《是类谋》非郑玄注。提出《乾元序制记》晚出,前半当为《是类谋》,后半当为《坤灵图》。大概是宋人得两篇残本合成而名之。俞正燮撰有《纬书论》、《纬字论》(《癸巳类稿》卷14、卷7),探讨纬书起源和文字。徐养原、汪继培、周治平、金鹗、李富孙就学于杭州诂经精舍,著有《纬候不起于哀平辨》,推考纬书源流。(《诂经精舍文集》卷十二)刘师培著《讖纬论》,认为《易纬》有补史、考地、测天、考文、征礼、格物六方面价值。系统研究《纬书》的著作有清人蒋清翊的《纬学源流兴废考》3卷。对其名义、流别、题目、崇尚、师承及相关理论进行了考辨和论述。近人姜忠奎著《纬书史论》12卷,是系统论述讖纬源流、历史之著作。

今人钟肇鹏致力于纬书研究并卓有成就。撰有《讖纬论略》,全书共分十一章。就讖纬的篇名题解、成书、内容、哲学思想、版本辑佚及其与孔子、经学、政治、宗教、历史、科学等的关系进行了详

尽的研究。又在《中国古代佚名哲学名著评述》第三卷中撰《易纬》，介绍了《易纬》八篇和辑佚版本及历代研究状况，着重论述《易纬》起源成书时代和哲学思想。徐兴无于《中国古籍研究》第一卷《〈易纬〉的文本和源流研究》全面探讨了《易纬》文本流传、思想源流、易学体系及对后世影响等。另外，冯友兰《中国哲学史新编》、朱伯崑《易学哲学史》及拙作《象数易学发展史》等对《易纬》均有论述。

台湾有吕凯撰《郑玄之讖纬学》，全书分三章：首章为讖纬概说，二章为郑玄对讖纬贡献，三章为郑注纬书略述。王令越著《纬书探原》。在日本很重视《纬书》研究。铃木由次郎等人著《汉易研究》，其中有《讖纬学与易纬》一章，并作《乾凿度译注》。安居香山、中村璋八在辑《纬书集成》基础上，著有《纬书之基础的研究》。安居香山又编著《纬书之成立及其发展》、《讖纬思想之综合研究》、《纬书与中国的神秘思想》。钟肇鹏先生评价说：“这些论著在深度和广度上都超越前人，为讖纬学的深入研讨和新的突破奠定了基础。”

三 《易纬》的宇宙观与汉代儒道合流趋向

(一)《易纬》道家宇宙观

成书于西汉独尊儒术时期、备受当时统治者和儒者器重的《易纬》，是对《易经》的解说和阐发，整体上体现着孔子儒家基本的理念，反映其具有实践性的伦理思想，透显着汉代儒者治《易》的思路和风格，如《乾凿度》关于仁礼智信和君臣父子夫妇之道的论述是对原始儒家伦理纲常的阐扬；《稽览图》、《通卦验》等篇的卦气说是在迎合了当时社会需要而对汉董仲舒的天人感应思想所作的新论

证;《易纬》通篇解说易学理论,使用了以象数注易和以史明易等易学方法,建立了独特的易学体系,是对《易传》和孟喜、京房易学的总结和发展;其将孔子的话作为最高权威加以大量引用是对《论语》和《易传》的效法。因此,从这个意义说,《易纬》是儒家的作品。然而正是这部出自于儒家之手、整体体现着儒家观念的易学著作融进了道家的思想,从而在儒家占统治地位的西汉表现出儒道合流的倾向。集中体现在天道问题上,《易纬》援道入易。

其一,《易纬》在论述宇宙起源时吸收了道家的范畴。为了探讨宇宙演化,《易纬》使用了“太易”、“太初”、“太始”、“太素”四个哲学范畴。

《乾凿度》指出:

夫有形生于无形,乾坤安从生?故曰有太易、有太初、有太始、有太素也。

《乾坤凿度》指出:

太易变,教民不倦,太初而后有太始,太始而后有太素。

这里的“太易”、“太初”、“太始”、“太素”四个范畴皆取自于道家典籍。今人钟肇鹏先生考之甚详。他指出:“‘太初’又作‘泰初’,《庄子·天地篇》云:‘泰初有无,无有无名。’……《淮南子·诠言篇》说:‘稽古太初,人生于无,形于有。’太素一词也见于《淮南子》。《淮南子·精神篇》说:‘明白太素,无为复朴,体本抱神,以游于天地之樊。’又曰:‘弃聪明反太素’。《俶真篇》‘偃其聪明而抱其太素。’……扬雄《檄灵赋》云:‘太始之始,太初之先,冯冯沈沈,奋博无端。’”(《太平御览》卷一引)在《太玄赋》里又说:‘观大易之损益兮,览老氏之倚伏。’”^①不仅如此,《易纬》在讲宇宙本原时还

^① 《中国古代佚名哲学名著评述》第三卷,齐鲁书社1985年版,第147~148页。

使用“一”、“太极”、“太一”、“无”、“虚无”等观念。

《乾坤凿度》云：

天本于一而立，一为数源。

太易始著，太极成，太极成，乾坤行。……乾坤既成，太极大成。

太极有，地极成，人极灵。……天有太极，地有太壇。

易起无，从无入有。

《乾凿度》云：

易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一，一者形变之始。

太一取其数以行九宫。

易始于太极，太极分而为二，故生天地。

故易始于一，分于二，通于三，□于四，盛于五，终于上。

以上所使用的“一”、“太极”、“太一”、“无”、“虚无”等范畴，在道家的典籍中皆可以找到。“一”是道家常用的概念。《老子》曰：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（三十九章）“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（四十一章）《庄子·天地》曰：“一之所起，有一而未形。”《庄子·齐物论》：“天地与我并生，万物与我为一。”《庄子·天下》曰：“圣有所生，王有所成，皆源于一。”《鹖冠子》云：“有一而有气，有气而有意。”《黄老帛书》云：“虚同为一，恒一而止。”（《道原》）《管子·兵法》云：“明一者皇。”《淮南子·论言训》：“一也者，万物之本也。”《淮南子·原道训》：“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。”

“太极”源于道家。《庄子·大宗师》云：“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”《淮南子·览冥》云：“引类于太极之上。”与“太极”类似的概念“太一”也多见于道家典籍。《庄子·列

御寇》云：“太一形虚。”《天下》：“建之以常无有，主之以太一。”《鹖冠子·泰鸿》云：“中央者，太一之位。”《淮南子·诠言训》曰：“洞同天地，混沌为朴，未造而成物，谓之太一。又天气为魂，地气为魄，……上通太一，太一之精，通于天道。”

“无”、“虚”或“虚无”是道家专有概念。《老子》云：“天下万物生于有，有生于无。”（四十章）《老子》：“致虚极，守静笃。”（十六章）《庄子·至乐》云：“察其始而本无生。非徒无生也，而本无形。”《齐物论》云：“有有也者，有无也者。”《人间世》：“气也者，虚而待物者也。”“唯道集虚，虚者心斋也。”《管子·心术》云：“虚无无形谓之道。”“天之道虚，地之道静。虚则不屈，静则不变。”

其二，《易纬》在论述宇宙生成时引用或照搬道家的语言。

老子用描述本体的“道”时指出：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。”《淮南子》也用类似语言。如《原道训》曰：“是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。”《俶真训》曰：“有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也。”

《易纬》在描述本体的“易”时指出：“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”对比道家和《易纬》的语言，显然，后者出自于前者。

同时，《易纬》在谈论八卦卦气时还大量引用了《淮南子》的语言。《太平御览》卷九引《通卦验》云：

冬至，广莫风至，王者诛有罪，断大刑。立春，条风至，王者赦小罪，出稽留。春分，明庶风至，则正封疆，修田畴。立夏，清明风至，则出币帛，礼诸侯。夏至，景风至，辨大将，封有功。立秋，凉风至，报土德，祀四郊。秋分，闾阖风至，解悬垂，琴瑟不张。不周风至，则修官室，缮边城。

这一段话除了个别字句稍异外，其他完全与《淮南子》相同。《天文训》曰：

条风至，则出轻系，去稽留，明庶风至，则正封疆，修田畴。清明风至，则出币帛，使诸侯。景风至，则爵有位，赏有功。凉风至，则报地德，祀四郊。闾阖风至，则收县垂，琴瑟不张。不周风至，则修宫室，缮边城。广莫风至，则闭关梁，决刑罚。

其三，《易纬》继承了道家无生有、气变形变的理论。

以无为本、无生有是道家宇宙观最基本的理论。《老子》明确提出：“天下万物生于有，有生于无。”（四十章）继老子之后，庄子进一步阐述了老子这一观点，认为宇宙从“无”到“有”是气变形变、无形有形的过程，《庄子》之《天地》云：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形，物得以生谓之德。未形者有分，且然无间谓之命。留动而生物，物成生理谓之形。”《至乐》云：“察其始而本无生。非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”《淮南子》在解释庄子有无之辩的同时，阐述了自己的宇宙生成的观点。它一方面承认有生于无的观点，提出“是故有生于无，实出于虚”的思想；另一方面，用气探讨了宇宙生成。如《精神训》指出：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芴漠阒，溟濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，……于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。”《天文训》指出：“道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。……阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”《易纬》在宇宙生成问题上与道家这一理论完全一致。《乾凿度》云：

易者，以言其德也，通情无门，藏神无内也。……虚无感动，清静炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。

昔者圣人因阴阳定消息立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易、有太初、有太始、有太素

也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。

《乾坤凿度》云：

易起于无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数。

太易变教民不倦，太初而后有太始，太始而后有太素，有形始于弗形，有法始于弗法。

从以上引文看，《易纬》将“太易”或“易”视为与道家“道”或“太一”同等的地位。道家的“道”或“太一”具有虚静、寂然、无为的特点。而《易纬》的“太易”或“易”也具有这种特点。在宇宙起源问题上，《易纬》认同了道家观点，提出了“有生于无”、“有形生于无形”的命题。同时，它又似乎看到了“有生于无”、“有形生于无形”过于简单，缺乏必要的论证，进而用道家的概念和语言揭示“有”、“无”之间的逻辑。按照《易纬》意思，从有到无，经历了太易、太初、太始、太素，这个过程是由“未见气”到“气之始”、“形之始”、“质之始”，“太易”是“未见气”的“无”，“太初”是“气之始”的“有”，“太始”是“形之始”的“有”，“太素”是“质之形”的“有”。因此，从使用的概念、论证方式和阐述内容看，《易纬》在宇宙观问题上与道家是一脉相承的。

另外，在《易纬》中，多次引用黄帝之言和老子之言。如《乾坤凿度》四次直引黄帝的话，一次直引老子的话，这些引文虽然未必真的是黄帝和老子所言，但说明了《易纬》在一些问题上接受了汉初黄老思想。

（二）《易纬》与黄老道家流行

成书于独尊儒术之后的《易纬》，能够吸收道家思想建构自己

的宇宙观,与整个易学体系融为一体,这与当时的社会政治学术文化发展分不开的。《隋书·经籍志》指出:“汉时曹参始荐盖公能言黄老,文帝宗之。自是相传,道学众矣。”汉初高祖的功臣曹参在任齐相时,“荐盖公言黄老”,“其治要用黄老术,故相齐九年,齐国安集,大称贤相”。他做丞相后,实行无为而治。当时老百姓称:“萧何为法,颡若画一。曹参代之,守而勿失。载其清净,民以宁一。”(《史记·曹相国世家》)陈平曾做过惠帝、吕后、文帝时代丞相,他“少时本好黄帝、老子之术”,临死后悔自己行为违背了道家准则。他说:“我多谋,是道家之所禁。”(《史记·陈丞相世家》)汉文帝、景帝和窦太后尊崇黄老之学。《风俗通·正失》引刘向云:“文帝本修黄老之言,不甚好儒术,其治尚清净无为。”《汉书·外戚传》云:“窦太后好黄帝、老子言,景帝及诸窦不得不读《老子》,尊其术。”由于统治者大力倡导,黄老适应了汉初社会需要而流行,成为当时思想主流。黄老之学的典籍受到统治集团的推崇,1973年长沙马王堆汉墓出土的《老子》甲卷本和乙卷本及《黄帝四经》抄写的年代在惠帝和文帝初年,说明了道家作品《老子》和《黄帝四经》深受统治者的喜爱而流行于当时。一些思想家和学者站在新的角度纷纷探讨道家理论,出现了《淮南子》等体现道家思想的著作,对当时政治文化产生了重大影响。自武帝始虽独尊儒术,取代了汉初黄老之学,但是武帝起用许多过去是治黄老之学的官员,他们对于黄老之学有深入的研究和深厚的感情,内心崇尚的仍然是道家,政治上用黄老治理国家,如武帝时名臣汲黯学“黄老之言”,“治官理民,好清静”(《史记·汲郑列传》)。另一位名臣郑庄,“好黄老之言,其慕长者如恐不见”(同上)。学术上兼顾黄老和儒家者不乏其人,出现许多杂而不纯的儒者。即便是生活在武帝年间的司马父子,“其论学术,则崇黄老薄五经”、“先黄老而后六经”。这是道家在独尊儒术条件下没有完全消亡而且能够发挥作用的外在原因,当然也是

《易纬》在儒学极盛时能够接受道家宇宙观的原因。

同时,思想学术发展除了受到社会政治制约外,还有它自身的逻辑规律,即按照自己的需要不断调整、完善、丰富自己的观点、学说和理论。当它受到外来的压抑和冲击时,或以隐蔽形式自我完善蓄积力量等待时机,或通过吸收其他营养改变自己的外在形态,或将自己的学说理论寄托于益于生长的新土壤,拓展生存的空间。汉代的黄老之学就是如此,“黄老学在西汉中期后失去汉王朝宫廷殿堂的支持,并非意味着它作为一种学术文化从此销声匿迹了。学术文化的生存发展虽然要受制当权者的支配,但它却是按其内在的逻辑而演进的。对于黄老学来说它虽然在西汉中期后,在政治上已无用武之地,但它作为一种学术思想文化仍然存活着,并作为两汉儒学正统学术的一种暗流而表现自己”^①。并且在一定范围内和一定时期有回升的趋势,成书于西汉中叶的道家著作《老子河上公章句》和《老子指归》说明了道家于汉代失去政治支持后仍作为暗流不断完善丰富发展自己的理论。而将天道观渗透到儒家思想中则是道家求生存的另一种方式,这也是道家能够对包括《易纬》在内的儒家学术产生影响的重要原因。而从儒家来看,在汉代虽然获得尊贵地位,但重实践、偏人事的儒家理论因缺乏理性思维面对复杂的汉代社会现实所表现出的局限性日益凸显,也就是说原来的儒家观念和学说对统治者的政治和社会发生问题不能完全彻底地作出合理的解释。这就迫使一些儒家学者不得不重新检讨自己的理论,通过吸收其他思想学说来补充完善原有的理论,重塑自身的形象,以求得在参入社会活动中发挥最大的作用。“所以在汉代,可以看到这样的历史现象:每当社会风俗淫弊、奢华不实、虚伪之风高涨时,儒者们就会自发地倾向于《老子》。每当有神论泛

① 丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版,第303页。

滥弄得社会乌烟瘴气的时候,儒者们也会从黄老思想中寻求治疗和抑止的药方。这与其说是一些思想家的个人自觉,毋宁说是由社会倾向所自发形成的趋势。”^①这不能不说是《易纬》内涵道家思想的原因。

另外,《易纬》在宇宙观上吸收了道家的思想,还当归结为它对易学传统的继承。大化流行、生生不息是易学的精神实质,表现了易学固有的摄涵性和开放性。易学正是因为具有这种摄涵性和开放性,不断吸收外来观念、思想,才实现了自身的扩张发展。出自儒者之手、以诠释《周易》为宗旨的《易传》提出了真正反映易学精神的命题,即“生生之谓易”、“化而裁之谓之变”,并通过继承和整合了道家的“道”、“太极”、“精气”等观念和“遁世无闷”、“寂然不动”等理论,首先将它所提出易学精神付诸行动,推动了易学向理性发展。《易纬》不是严格意义上的章句笺注之学,但它却是针对《易经》(包括经传)和整个西汉易学而发,而在附会和推阐义理时,受启于《易传》,借用道家观念、思想和理论论证宇宙起源,解说易学象数客观根据,也符合整个易学发展的精神。因此,我们认为,《易纬》在儒学极盛时代接受了道家的宇宙观不是偶然的,这是易学传统。

(三) 易道互参与儒道合流

儒、道两家出身不同,其观念和学说也有很大的差别。班固指出:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面

^① 金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社1997年版,第645页。

之术也。”(《汉书·艺文志》)由于两家观念和理论差别在现实中往往表现出对立撞击,司马迁把这种对立撞击视为互绌:“世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子。道不同,不相为谋。”(《史记·老子韩非列传》)同时,因儒道两家观念和治学态度不同或相反,而又在某些方面表现出互为表里,互为依存。如老子贵柔,孔子贵刚;老子重天道,孔子重人事;老子偏理性,孔子偏践行。这两种不同的哲学趋向在学术发展中根据社会需要相互渗透,相互补充。就汉代而言,儒道两家势如水火,斗争极为激烈。文景之时,黄老受崇,儒家被贬。《史记·儒林列传》云:“孝文帝本好刑名之言,及至孝景,不任儒者,而窦太后又好黄老之术,故诸博士具官待问,未有进者。”据史料记载,儒道直接交锋有三次:一次是道家黄生和儒家辕固生汤武是否受命之争,黄生坚持君臣上下的绝对、等级名分,辕固生坚持汤武受命,最后不欢而散。一次是辕固生当着窦太后的面把老子的书说成“家人言耳”,惹怒窦太后,令辕固生与猪搏斗,几乎丧命。一次是武帝元年丞相卫绾奏请罢治申商、韩非、苏秦等之言,但崇儒的田蚡、王藏等人很快受到窦太后的打击。窦太后死后,田蚡出任丞相,“绌黄老刑名百家之言,延文学儒者数百人”。儒家获胜,道家失宠。我们认为儒道两家的斗争不是学术的斗争,而是政治地位之争。其实儒道两家在汉代的学术上一直相互融合。汉初道家《淮南子》承袭了《庄子》、《管子》的传统,多次引《周易》文辞解说之,严君平的《道德经指归》诠释《老子》之作,其论述事理多引《周易》经传之义,严氏弟子扬雄模仿《周易》作《太玄》,融会黄老和《周易》,即扬雄所说的“观大易之损益,览老氏之倚伏”。东汉魏伯阳作《周易参同契》,借用《周易》的概念、理论阐发丹道,反映了汉代儒道会通趋势。若《淮南子》、《道德经指归》、《太玄》、《周易参同契》是援易入道的話,那么,汉初思想家和东汉王充、郑玄、虞翻等人的易学著作则是援道入儒。汉初黄老思

想流行,“陆贾、贾谊、韩婴、董仲舒都在不同程度、不同方面引用和发挥着黄老思想。或者用黄老思想补充解释儒家的思想,或者把黄老思想纳入体系,作为一个组成部分,甚至移花接木,用黄老思想为儒家思想作天道观的根据和基础”^①。成书于西汉末的《易纬》吸收了道家的观念思想解说宇宙起源和象数产生,东汉王充自觉地引进黄老的自然观念,作为天道观的基石,提出元气自然的理论。大儒马融好老子,撰有《老子注》,其弟子通儒郑玄《礼运注》、《大学注》引老子之言,注《乾凿度》时,则系统地引进老子的自生、自彰、自通、从无入有、以无为本的思想。其后汉末虞翻注《周易参同契》和《老子》,并援引老子之言和《参同契》中天体纳甲说释《易》,是谓援道入易。自此以后,易老、儒道相互资取、渗透、融合,形成了具有道家特色的易学文化或具有易学特色的道家文化。因此,在中国文化发展史上,《易纬》援道入易是易老融合的一个环节,整体上体现着儒道合流的趋势。若没有易、道融合,尤其是汉代包括《易纬》在内的易、道融合,就不可能形成道家易学和易学道教,更不可能形成魏晋玄学。

四 《易纬》易之三义与郑氏的解说

《易传》最早对《周易》之“易”的含义进行概括,提出“生生之谓易”,即把易解释为生生不息、大化流行。《易纬》则从《系辞》文意,推出易之义。《乾凿度》开宗明义指出:

易者,易也,变易也,不易也,管三成为道德苞籥。易者,

^① 金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社1997年版,第67~68页。

以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节，天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，粟孽结。四渎通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。变易也者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝，纣行酷虐，天地反，文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百，此其变易也。不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。

《乾坤凿度》云：

易名有四义，本日月相衔，又易者，又易，易定。

《乾坤凿度》主张“易”有“易者，易也，变易也，不易也”三义。《乾坤凿度》主张“易名有四义”，然对照《乾坤凿度》和《乾凿度》文意，可以合并为三义。一是生物之本原，易是德或道，易无为而生万物。即“易者，以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节，天地烂明，日月星辰布设……不烦不挠，淡泊不失，此其易也”。二是变易。按照《乾凿度》的理解，这个“变易”有交感变通之意。从文字学上讲，易字为象形字，上日下月，日月相衔，象征日月往来。即《说文》所言：“秘书说：日月为易，象阴阳也。”从现实看，大千世界万事万物形成和由万事万物构成的整个和谐秩序皆是阴阳两方交感变通的结果。就自然界而言，天地阴阳交感，则五行流转，四时更替，万物生生不息。相反，天地不变，二气不通，五行迭终，四时更废。就社会而言，“君臣取象，变节相和”，文王谦和，礼贤下士，聘吕尚为师，而致九尾狐祥瑞。纣王残暴专横，不能变节下士，而致灭亡，即所谓“君臣不变，不能成朝”。就家庭而言，“夫妇不变，不能成家”，妲己不变节而导致殷商破败，大任知节顺

季而享国七百。此就是变易。三是不易或易定。是就世上永恒不变之位而言的，“不易也者，其位也”。天在上，地在下，天尊地卑；君为上，臣为下，君南面，臣北面；父为上，子为下，父坐子伏，此就是“不易”。在这里，《易纬》从宇宙起源及天地阴阳、日月星辰、四时节气、社会君臣、家庭夫妇关系正反两方面论述了“易”三层含义。这一思想为郑玄继承和阐发：

易之为名也，一言而函三义。易简一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云：“乾坤其易之缊耶。”又曰：“易之门户耶。”又曰：“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。”“易则易知，简则易从。”此言其易简之法则也。又曰：“其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”此言顺时变易，出入移动者也。又曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”此言其张设布列不易也。据兹三义而说，《易》之道广矣大矣。（《易赞》）

郑玄的解说揭示了易之三义说的根据，即三义说不是《易纬》凭空杜撰，而是出自于《系辞》，是对《系辞》思想最为精妙的概括和总结。所谓变是指阴阳相互推摩、开辟消息、交替转化。《系辞》云：“一阖一辟谓之变。”“化而裁之谓之变。”“刚柔相推，变在其中矣。”这种具体变化表现在宇宙生成后，大化流行，生生不息。天地变化生日月，日月变化生光明、四时，四时寒暑变化生节气成一岁。一岁四时变化万物枯荣轮转，周而复始。《文言》曰：“天地变化，草木蕃。”《系辞》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”不仅自然如此，社会亦然。《彖传》曰：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。”“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应

乎人。”而自然和由自然演化出的社会的变化,从根本说,是一种气的聚合离散。“精气为物,游魂为变”即是此意。这就是郑氏所理解的存在于客观自然界和社会中的“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”的变易之理,以变为占的《易》有变易之义正是取自于此。

自然和社会虽然处在流变之中,但是由于天地阴阳地位不同,万物有贵贱上下等级之别。从宇宙生成看,天地是气所为,清轻之气上而为天,浊重者下而为地。天位在上,地位在下,天地生万物则分成为阴阳两大类,“本乎天者亲上,本乎地者亲下。”(《文言》)“乾道成男,坤道成女。”(《系辞》)在上者尊贵,在下者卑贱,尊贵和卑贱,对于具体事物而言是可以相互转换的,但其位是永恒不变的。即一种事物可以取代另一种事物,一个社会可以转化成另一个社会,对一个事物或一个社会而言,可能是由贱变贵,或由贵变贱,而在上位尊贵、在下位卑贱则没有变。即是《系辞》:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”故《周易》爻位有贵贱之分,如“三多凶,五多功,贵贱之等也”即其证。此为郑氏“易”之不易之理。

“易简”是《系辞》中重要概念。是指天地阴阳合气而生物,容易简单。郑氏用“易简”取代了《易纬》的“易”。对此,台湾学者胡自逢先生论述道:“康成惟以‘易简’二字代纬文之‘易’字,盖乾以易知,坤以简能,易简之则,于乾坤之法象见矣,故又益‘简’字以增足纬辞,其意(纬意)得以愈见彰著也。而简易之要义,纬文佼易(郑注,佼易者,寂然无为之谓)清静,不烦不挠诸句,亦颇著见。盖佼易清静以立易简之则,不烦不挠,则简易之施为及其绩效也,于人事治理可以见之;而无思无为之旨,大传已先之矣。”^①胡先生是

① 胡自逢:《周易郑氏学》,台北文史哲出版社1990年版,第143页。

在讲郑易之渊源,在这里只强调了郑氏易之三义与《易纬》的内在联系。其实,郑氏的“易简”和《易纬》的“易”的意义不仅仅是一字之差和有某种相同的意义,更多的是内涵的差异。《易纬》的易之义第一种“易”是宇宙本原,这种宇宙本原的“易”是一种“通情无门、藏神无内”德性,它可以生成天地万物,具有寂然无为、不烦不挠、淡泊不失的特点,这个“易”就是老子的“道”或“无”。而郑氏的“易简”则不是宇宙的本原,当然也没有老子道家寂然无为的特点,而是天地生成万物的形式,这种形式容易简单,只不过是天地合气、阴阳交感而已。而且这种天地生物的形式极容易理解、认知和把握。从哲学上说,“易简”具有认识论的意义。因此,《易纬》的“易”不是郑氏的“易简”,也是郑氏改造和发展《易纬》思想的重要例证。

五 《易纬》爻辰说与郑氏爻辰说

汉代易学与当时天文历法相结合形成了偏重于天道的象数理论。其中六十四卦与节气、地支(月)结合是卦气,地支与《周易》每一爻匹配是爻辰。何谓爻辰?辰,本来指星。“在古观象授时时代,选取一定的星象,作为分辨一年四季的标志,这些星象,可以说就是‘辰’的本来意义。”^①尤其是那些明亮的星特别引人注意,因而辰成为明亮星的代名词。如《公羊传》昭公十七年:“大火为大辰,伐为大辰,北辰亦为大辰。”《左传》昭公七年:“何谓六物?对曰:岁、时、日、月、星、辰是谓也。公曰:多语寡人辰,而莫同。何谓

^① 陈尊炳:《中国天文学史》第三册,上海人民出版社1984年版,第698~699页。

辰？对曰：日月之会是谓辰。”古人以日月之会和北斗所指方向确立辰和月。郑氏注《月令》：“日月之行岁十二会，圣王因其会而分之以为大数焉。观斗所建，命其四时。”斗建是指北斗所指方向。星纪、玄枵、诹訾、析木、大梁、寿星、鹑首、鹑火、鹑尾、实沈、大火、降娄是谓一年之内日月之会的十二星次，此十二星次是确立十二辰标准，因十二辰以十二星次确立，故十二星次即被视为十二辰。郑注《周礼·大宗伯》云“辰，谓日月所会十二次”即是此意。其实，星和辰是一致的。贾公彦疏郑注《周礼·大师》云：“按斗柄所建十二辰而左旋曰体十二月，与月合宿，而右转但斗之所建，建在地上十二辰，故言子丑之等。辰者日月之会，会在天上十二次，故言诹訾降娄之等。”孔颖达疏孔传《尚书·尧典》云：“日行迟月行疾，每月之朔，月行及日而与之会，其必在宿，分二十八宿是日月所会之处。辰，时也。集会有时，故谓之辰。日月所会与四时中星俱是二十八宿，举人目所见，以星言之，论其日月所会，以辰言之，其实一物。”这就是说，日月所会之处是十二星次，与二十八宿对应，十二星次又代表了一定时间的辰，即辰是时间和空间的统一。实质上辰和星是一回事。

古代十二律则起自历法十二辰。《汉书·律历志》云：“夫推历生律制器。”汉蔡邕曾详细地说明了用物候感应测定十二律。他说：“以法为室三重户闭，涂罅，四周密布缋幔，室中以木为案，每一律各一案。内库外高，从其方位，加律其上，以葭灰实其端，其月气至，则灰飞而管通。”（引自孔颖达《礼记·月令正义》）按照孔颖达解释，在室内布十二辰管，“若其月气至，则其辰之管灰飞而管空也”。以证明十二律与十二辰一致。因此作为历法的十二辰与星象和十二律内存一种必然联系，那么爻辰与二十八宿和十二律可以相互配置。郑注《周礼·春官·大师》说：

声之阴阳各有合。黄钟，子之气也，十一月建焉，而辰在

星纪。大吕，丑之气也，十二月建焉，而辰在玄枵。大族，寅之气也，正月建焉，而辰在諏訾。应钟，亥之气也，十月建焉，辰在析木。姑洗，辰之气也，三月建焉，而辰在大梁。南吕，酉之气也，八月建焉，而辰在寿星。蕤宾，午之气也，五月建焉，而辰在鹑首。林钟，未之气也，六月建焉，而辰在鹑火。夷则，申之气也，七月建焉，而辰在鹑尾。中吕，巳之气也，四月建焉，而辰在实沈。无射，戌之气也，九月建焉，而辰在大火。夹钟，卯之气也，二月建焉，而辰在降娄。辰与建交错，贸处如表里然，是其合也。

根据目前材料看，较早谈爻辰的是《汉书》。其特点就是星、辰、月、律、爻融合为一体，形成一个完整体系。《律历志》云：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸……六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，楸之于未，令种刚强大，故林钟为地统，律长六寸。……正月，乾之九三，万物棣通，族出于寅……故太族为人统，律长八寸。”以乾初爻配子（十一月），坤初爻配未（六月），乾三爻配寅（正月），此则爻辰说无疑。京房在建立其筮占体系时，广泛运用了《周易》的纳支及纳支之间的五行关系。京氏纳支属于爻辰。《易纬》将京氏这一思想加以整合，进行阐发，形成了独具特色的爻辰说。《乾凿度》在论述爻辰时指出：

阳析九，阴析六，阴阳之析，各百九十二，以四时乘之，八而周，三十二而大周，三百八十四爻，万一千五百二十析也。故卦当岁，爻当月，析当日。大衍之数必五十。……故六十四卦三百八十四爻，各有所系焉，故阳唱而阴和，男行而女随。天道左旋，地道右迁，二卦十二爻而期一岁。乾，阳也，坤，阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六。坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。岁终次从于屯、蒙。

屯、蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终则从其次卦。阳卦以其辰为贞，丑与左行，间辰而治六辰。阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰。泰、否之卦，独各贞其辰，共北辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤，三十二岁期而周。六十四卦三百八十四爻，万一千五百二十析，复从于贞。

《易纬》在这里详细论述了爻辰说。细观此段话，我们可以从几个方面来理解。其一，《易纬》说明了卦配年、爻配月、析^①配日的根据。在《易纬》作者看来，爻辰说是由大衍筮法决定的。《系辞》云：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。”这是说，大衍法行蓍的结果，乾卦六爻策数为： $36 \times 6 = 216$ （策），坤卦六爻策数为 $24 \times 6 = 144$ （策），乾坤二卦策数相加为三百六十，正好相当于一年的天数。按照这个理论，两卦代表一年三百六十天，故卦主岁，两卦十二爻代表十二月，故爻主月；三百六十策相当一年三百六十日，故策主日。以此类推，六十四卦三百八十四爻，一万一千五百二十策，代表了三十二年，三百八十四个月，一万一千五百二十天。

其二，提出了爻纳辰、卦纳岁、策纳日的原则。按照大衍法，六十四卦三百八十四爻出自大衍之数五十，五十即是十日、十二辰与二十八宿之和。因行蓍结果，六十四卦阳爻一百九十二，阴爻一百九十二。也就是说，有阳必有阴，“阳唱而阴合，男行而女随”，这就决定了纳支原则是一阴一阳，交错而行。由于阴阳运动方式是“天道左旋，地道右迁”，这就决定了纳支另一个原则是阳左行，阴右行。左右，本指阴阳运动的道路。《素

① 析，策。张惠言曰：“析，古策字。”（《易纬略义》卷一）

问·天元纪大论》：“左右者，阴阳之道路也。”而这两条道路方向相反，此指顺逆。左谓顺，王弼注《明夷》六四“人于左腹”云：“左者，取其顺也。”（《周易注》）即纳支阳卦顺纳地支。右相反则谓逆，即纳支阴卦逆纳地支。

其三，详细地说明了六十四卦三百八十四爻纳支的方法。六十四卦纳支始于乾、坤。乾为阳卦，顺纳六辰，其初爻纳子，六爻自下而上，依次纳子、寅、辰、午、申、戌。坤为阴卦，逆纳六辰，其初爻纳未，六爻自下而上依次纳未、巳、卯、丑、亥、酉。乾坤两卦十二爻纳十二辰，代表十二个月而主一年。今列清张惠言“乾坤纳辰图”如下，以备参考。

这里需要说明的是，根据阳起于子、阴起于午的道理，乾初爻当纳子，坤初爻当纳午，但因午与乾四爻纳支同，故坤退一辰，初爻为未。即是《乾凿度》所谓“阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰”。



乾、坤之后为屯、蒙。屯、蒙两卦纳辰也是按照阳左行阴右行的原则间时而治六辰。屯为阳卦，其初爻纳十二月丑，六爻自下而上依次纳丑、卯、巳、未、酉、亥。蒙为阴卦，其初爻纳正月寅，六爻自下而上依次纳寅、辰、午、申、戌、子。此两卦也主一年。它卦以此类推，惟泰、否两卦例外。两卦一阴一阳皆左行相随而纳六辰。

郑玄注云：“谓泰贞于正月，否贞于七月。”故泰卦六爻自下而上依次纳寅、卯、辰、巳、午、未，否卦六爻自下而上依次纳申、酉、戌、亥、子、丑。详见上页张惠言“否泰各贞其辰左行相随图”。



中孚、小过两卦纳辰与乾、坤两卦相

同。因此,在《乾凿度》作者看来,六十四卦分三十二对,每对纳十二辰为一年,共代表三十二年为一周期。

比较《易纬》爻辰说与京房纳支,《易纬》爻辰说在个别地方也沿用了京氏一些思想,如乾、坤纳支同于京氏。但总的说来它与京氏纳支截然不同。京氏纳支用的六十四卦是八宫六十四卦,《易纬》纳支用的是通行本排列的六十四卦。京氏纳支始于八纯卦,以八纯卦纳支为基础,将十二支纳入它卦中。具体地说,其他卦可视为由八纯卦内外卦组合而成,故其纳支皆从八纯卦内外卦。如否卦纳支,外卦从乾外卦纳支,内卦从坤内卦纳支。而《易纬》纳支起自乾、坤,但它卦纳支与乾、坤纳支没有内在的关系。六十四卦三十二对纳支大多各成体系。京氏八纯卦纳支阳卦纳阳支,阴卦纳阴支。而《易纬》纳支阳卦可以纳阴支,阴卦可以纳阳支(《易纬》阴阳卦与京氏阴阳卦含义有别)。另外,京氏纳支是取其十二支所代表的五行及关系,而《易纬》纳支是取十二支所代表的月份。因此,我们不可将二者纳支混为一谈。

《易纬》爻辰说对后世影响很大,尤其是对郑氏爻辰说的形成起到了重要作用。郑玄在注释《乾凿度》爻辰说中建立了自己的爻辰说,并广泛地运用它解说《周易》卦爻辞,以弥补象数的不足。如郑注《泰》六五辞云:“五爻辰在卯,春为阳中,万物以生。”(《周礼注疏》引)注《中孚》卦辞云:“三辰为亥”,“四辰在丑。”(《诗正义》引)但是郑氏爻辰与《易纬》的爻辰相差甚远。正如清儒焦循所言:“郑康成以爻辰说《易》本《乾凿度》而实不同。”“郑氏注《乾凿度》自依纬为说,其注《易》不用《乾凿度》,为爻辰之序,皆用左旋,既以诸卦之爻统于乾坤。”(《易图略》卷六)关于郑氏与《易纬》爻辰说的区别,见《郑玄象数易学》^①,兹略之。此只对《易纬》和郑氏乾、

① 见拙作《象数易学发展史》第一卷,齐鲁书社1994年版。

坤爻辰加以辨析。如前所述,《易纬·乾凿度》乾、坤爻辰,乾卦六爻自下而上依次纳子、寅、辰、午、申、戌,坤卦六爻自下而上依次纳未、巳、卯、丑、亥、酉。而在郑玄那里,乾卦纳支同于《易纬》,坤卦六爻纳支则异,它不取逆势,而取顺势纳六支,即坤六爻自下而上依次纳未、酉、亥、丑、卯、巳。现以图标之:

《乾凿度》坤卦纳辰图

酉--八月

亥--十月

丑--十二月

卯--二月

巳--四月

未--六月

郑玄坤卦纳辰图

巳--四月

卯--二月

丑--十二月

亥--十月

酉--八月

未--六月

从上图看出,二者区别十分明显。但是,宋儒朱震将郑氏坤卦六爻自下而上纳支视为未、巳、卯、丑、亥、酉(见《汉上易传·卦图》)。而今人朱伯崑先生则将《乾凿度》坤卦纳辰视为未、酉、亥、丑、卯、巳。^①二者皆未得其正。

六 《易纬》偏于天道的卦气说

卦气说,是易学与历法相结合的产物。按照一定的规律,将《周易》六十四卦三百八十四爻与一年中的四时、十二月、二十四节气、七十二候相匹配,就是卦气说。卦气说是两汉易学家借以解说《周易》理论、建立筮法体系的重要方法之一。学界传统的说法,卦气理论的形成和定型归于孟喜,然近期有学者提出异议。其主要

^① 见朱伯崑《易学哲学史》上册,北京大学出版社版,第174页。

的根据有三：一、《子夏易传》将《井》九二“井谷射鲋”之“鲋”训为虾蟆，宋儒朱震指出此五月卦。二、魏相曾提出四正卦主四方四时说。三、帛书《易传》有关于益卦配春、损卦配秋的记载。由此推断在孟喜之前卦气说已形成。

我们认为，这种说法值得商榷。首先看《子夏易传》，子夏训“鲋”为“虾蟆”，卦气说中，井卦确属五月，然虾蟆与五月毫无联系。在七十二候中，四月初候为“蝼蝈鸣”，并非五月候。《礼记·月令》云：“孟夏之月……蝼蝈鸣，蚯蚓出。”卦气七十二候旅卦配蝼蝈鸣。故朱震并不是从虾蟆推出五月卦，而是直接用卦气说来理解井卦。其次，从历法角度言之，夏商周三代历法各不相同。“夏以孟春月为正，殷以季冬月为正，周以仲冬为正。夏以十三月为正……殷以十二月为正……周以十一月为正。”（《白虎通德论·三正》）汉代用的是夏历，以孟春月为正月，但与夏历不同的是一年分十二个月，而不是十三个月。十二消息卦用的历法是汉初的历法。关于这一点，从郑玄的《易》注可以得到证明。郑注《临》“至于八月有凶”云：“临卦斗建丑而用事，殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷正之数云，临自周二月用事，迄其七月至八月而遯卦受之，此终而复始，王命然矣。”（《周易集解》）郑氏是在用消息卦注《易》，且将消息卦所主的月份与殷、周月份区别开来。这说明了十二消息卦不可能产生于《周易》成书的殷周之际，也不可能产生于子夏生活的春秋时代。再次，帛书《易传》已有卦配时的先例，汉初魏相已有四正卦思想，这些资料对于研究卦气说固然很重要，但它毕竟不是后世流行的、比较完备的卦气说，即单凭此并不能完全断定卦气说已形成。一种思想的形成并不是偶然的、孤立的，它总是在继承前人资料的基础上实现的。后者包含前者，前者与后者有联系，这是必然的。若用这种联系作为证据，推断出后者在前者时已存在，其研究方法的得失，是不言

自明的。因此,在没有其他更多更结实的例证条件下,我们有理由说,帛书《易传》、魏相的思想是卦气说的雏形,孟喜是卦气说的真正创造者。^① 他的贡献在于提出了四正卦说、十二消息卦说、六日七分说。孟氏之后的京房,运用了丰富的历法知识,发展了孟喜的卦气思想,以六卦主气说、月建、积算等思想取代了孟氏的卦气说。而《易纬》对孟、京的卦气说进行了全面的总结,并在运用中发展了孟、京的卦气思想。现从以下几个方面对《易纬》卦气说加以说明。

(一) 四正四维说

四正四维是对孟喜四正卦和京房六卦主二十四节气的补充。所谓四正,就是孟喜的四正卦,它以离、坎、震、兑四卦主四方、四季、二十四节气。《易纬》也搬用了孟喜这一思想。如它说:

坎初六冬至,广莫风;九二小寒;六三大寒;六四立春,条风;九五雨水;上六惊蛰。震初九春分,明庶风;六二清明;六三谷雨;九四立夏,温风;六五小满;上六芒种。离初九夏至,景风;六二小暑;九三大暑;九四立秋,凉风至;六五处暑;上九白露。兑初九秋分,闾阖风,霜下;九二寒露;六三霜降;九四立冬,始冰,不周风;九五小雪;上六大雪也。(《乾元序制记》)

但是,以四正卦表示一年四季、四方,说明阴阳消长、季节转换仍然是粗线条的。实际上,在古人眼里,八方比四方划分更为精确,与此相关的以八卦说明阴阳变化则更为具体。因而,《易纬》又以乾、坤、巽、艮四卦与四正卦相配来规定方位、季节,说明阴阳变化,万物生长、盛衰的过程,乾、坤、巽、艮四卦被称为“四维卦”。如《乾凿度》提出“四正四维”说:

^① 关于卦气说,梁韦弦兄的看法与我不谋而合。见大作《卦气与历数·象数与义理》(《松辽学刊》2001年第5期)。

震生物于东方,位在二月;巽散之于东南,位在四月;离长之于南方,位在五月;坤养之于西南方,位在六月;兑收之于西方,位在八月;乾制之于西北方,位在十月;坎藏之于北方,位在十一月;艮终始之于东北方,位在十二月。八卦之气终,则四正四维之分明,生长收藏之道备,阴阳之体定,神明之德通,而万物各以其类成矣,皆《易》之所包也,至矣哉,易之德也。孔子曰:岁三百六十日而天气周,八卦用事,各四十五日,方备岁焉。

此指明了八卦所主方位、月份及天数。以方位言之,震主东方,巽主东南,离主南方,坤主西南,兑主西方,乾主西北,坎主北方,艮主东北。以月份言之,震主二月,巽主四月,离主五月,坤主六月,兑主八月,乾主十月,坎主十一月,艮主十二月。以天数言之,每一卦主四十五日,八卦共三百六十日。《通卦验》对八卦所主节气作了说明。它认为,八卦各主一节:乾主立冬,坎主冬至,艮主立春,震主春分,巽主立夏,离主夏至,坤主立秋,兑主秋分,八卦卦气详见下表:

八卦	震	巽	离	坤	兑	乾	坎	艮
方位	东	东南	南	西南	西	西北	北	东北
节气	春分	立夏	夏至	立秋	秋分	立冬	冬至	立春
月份	二	四	五	六	八	十	十一	十二
天数	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五	四十五

这里,《易纬》将阴阳之本的乾、坤作为四维卦,代表了方位、季节、月份和天数,似乎降低了乾、坤在八卦中的地位。其实不然,乾坤流行于八方、一年四季节气中;阴阳消长、节气变换、万物盛衰,都体现乾坤主宰作用。对此《乾凿度》作了如此的解释:“乾者,天也,终而为万物始,北方万物所始也,故乾位在于十月。艮者,止物者也,故在四时之终,位在十二月。巽者,阴始顺阳者也,阳始壮于东南方,故位在四月。坤者,地之道也,形正六月,四维正纪,经纬

仲序，度毕矣。孔子曰：乾坤，阴阳之主也，阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。”由此可以看出，《易纬》一方面确立天地乾坤为阴阳之主的地位，另一方面，又把乾坤大化流行本身视为阴阳消长、万物生长壮大衰亡的过程。

以上是《易纬》八卦卦气说的基本内容。《易纬》以很大的篇幅论述八卦卦气，其目的是以八卦卦气说为框架，融旧铸新，建立一种具有时代特色的、贯通天人的儒家理论，解释当时社会所面临的种种问题，在维护当时等级制度、调节社会秩序、化解社会诸多矛盾等方面发挥其应有的作用，从而真正做到“通天意”、“理人伦”、“明王道”。在这一点上，与孟、京相比，《易纬》则有过之而无不及。具体地表现在，它以八卦卦气说论证了封建伦理道德的合理性。它认为，八卦之气中本来存在着仁、义、礼、智、信这五种属性，而人的仁、义、礼、智、信的确立，取决于八卦之气。人生而应八卦之体，禀受五气而形成了仁、义、礼、智、信。《乾凿度》指出：

八卦之序成立，则五气变形，故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震，东方之卦也。阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离，南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑，西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎，北方之卦也。阴气形盛，阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维。中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。

因此，《易纬》引《京氏易传》的话作为结论：“故易者所以经天地、

理人伦而明王道，是故八卦以建五气，以立五常，以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。”

不仅如此，《易纬》还迎合了当时社会需求，运用八卦卦气说作为神道设教的工具，构建了阴阳灾变天人感应的神学体系，以此达到既可以神化君王愚弄百姓，又可以制约君王规范行为的目的。《易纬》认为，八卦之气决定了自然界和人类社会的吉凶。若八卦之气验应，即“当寒者寒，当暑者暑，当风者风，当雨者雨”（《稽览图》），则五谷丰登，天下太平。相反，若八卦之气错乱失常，则有灾异，天下必乱。《通卦验》指出：

凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政，八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。……夫卦之效也，皆指时卦，当应他卦气，及至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。

《通卦验》又详细地论述了八卦之气与自然现象及人的关系，重点说明八卦之气不效而导致自然现象乖异反常，人民多病多灾。如它提出，乾主立冬，白气为乾之正气，“气出右万物半死，出左万物伤，乾气不至则立夏有寒，伤禾稼，万物多死，人民疾疫”。坎主冬至，黑气为正气，“气出右天下旱，出左涌水出，坎气不至则夏至大寒雨雪，涌泉出，岁多大水”，“坎气见立春之分，则水气乘出”，“是岁多水灾，江河决，山水涌出，坎气退则天下旱”。艮主立春，黄气为正气，“气出右万物伤，出左山崩涌水出。艮气不至则立秋山陵多崩，万物华实不成，五谷不入”，“艮气见于春分之分，则万物不成”，“艮气退则数有云雾霜”。震主春分，青气为正气，“气出右万物半死，出左蛟龙出，震气不至，则岁中少雷，万物不实，人民疾热”，“震气见立夏之分，雷气盛，万物蒙而死”，“震气退，岁中少雷，

万物不茂”等等。《通卦验》又进一步将八卦之气不效与社会联系起来，提出了政治昏暗、社会不安的根源在于不顺从八卦之气，不敬鬼神。如它说：“不顺天地，君臣职废，则乾坤应变，天为不放，地为不化。终而不改，则地动而五谷伤死。上及君位，不敬宗庙社稷，则震巽应变，飘风发屋，折木，水浮梁，雷电杀人。”“夫妇无别，大臣不良，则四时易。政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。”

《是类谋》更是运用八卦卦气宣传迷信，专言八卦之气与朝代的兴衰交替关系，在它看来，帝王的灭亡，皆有征兆，这个征兆就是八卦之气不效。它指出：“征王亡，一曰震气不效，仓帝之世，周晚之名，曾之候在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙恠出，簪守大辰，东方之度，天下亡。二曰离气不效，赤帝世，属轶之名，曾之候在坎，女讹诬，虹蜺数兴，石飞山崩，天拔刀，蛇马怪出，天下甚危。……三曰坤气不效，黄帝世，次迟之名，曾之候在艮，名水赤，大鱼出，斗拔纪，天下亡。四曰兑气不效，白帝世，讨吾之名，曾之候在震，喙气错，昼昏地裂，大霆横作，天下亡。五曰坎气不效，黑帝世，胡谁之名，曾之候在离，五角禽出，山崩日既，为天下亡。六曰巽气不效，霸世之主，名筮喜，曾之效在乾，大水，名川移，霸者亡。七曰艮气不效，假驱之世，若檐柔之比，曾之候在坤，长人出，星亡，殒石，怪辞之主亡。八曰乾气不效，天下耀空，将元君，州每王，雌擅权，国失雄……其王可谏者全，不移者亡。”

另外，《易纬》以卦气说为基础，勾画出帝王、圣人受命的图式。如它以十二辟卦及震巽坎离艮兑“六子”来表示在三万一千九百二十年中，帝王圣人受命易姓四十二。《乾凿度》云：“三万一千九百二十岁，录图受命易姓三[四]十二，纪[纯]德有七，其三法天，其四法地，[五]王有三十五半圣人君子。消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”《稽览图》列

帝王受命易姓表：

复：一、十三、二十五。

临：二、十四、二十六。

泰：三、十五、二十七。

大壮：四、十六、二十八。

夬：五、十七、二十九。

乾：六、十八、三十。

姤：七、十九、三十一。

遁：八、二十、三十二。

否：九、二十一、三十三。

观：十、二十二、三十四。

剥：十一、二十三、三十五。

坤：十二、二十四、三十六。

震：三十七。

巽：三十八。

坎：三十九。

离：四十。

艮：四十一。

兑：四十二。

《乾凿度》以阴阳得正失正对受命易姓者作了区分。“乾坤三，上中下，坤变初六复曰：正阳在下为圣人，故一圣、二庸、三君子、四庸、五圣、六庸、七小人、八君子、九小人、十君子、十一小人、十二君子、十三圣人、十四庸人……四十二庸人。”郑注“代圣人者仁、继之者庸、人仁世淫、庸世豺”云：“三十二君之率，阳得正为圣人，失正为庸人。阴失正为小人，得正为圣人。”在《易纬》看来，帝王圣人受命易姓，是天意。在帝王圣人兴起之时，天必降嘉瑞，如往往会出现河洛图。《是类谋》曰：“河龙雒图龟书，圣人受道真图者也。”《坤

从以上论述看,《易纬》八卦卦气的神学特征十分突出,与其说是在阐发《周易》象数,不如说是在建构比汉初董仲舒天人感应说更为庞大、更为精致的神学体系。当然,我们除了要认识到其神学的荒谬外,还要看到这种神学在政治上的积极意义。它强调八卦之气的神秘力量,自然削弱了君王的权力。因为包括君王在内的人都要顺从这种自然之气,否则就会出现灾异,天下就会不太平,王朝也将灭亡。这就告诫统治者不可妄为。这实质上是以神学作为工具来劝勉统治者治国平天下。同时,《易纬》八卦卦气说中也包含了一些科学的因素,如它对自然与万物关系的认识,对自然与人体关系的认识,有利于古代农学及医学的发展,这是值得肯定的。但它夸大了自然之气的作用,将社会政治优劣、人间福祸吉凶及伦理纲常,皆归于这种自然之气,又是错误的。

《易纬》中的六日七分说,多取自孟喜。按照孟氏之意,《周易》六十四卦,以坎离震巽为四正卦,主二十四节气,其余六十卦主十二月、三百六十五又四分之一日。每五卦为一组主一个月,六十卦共分十二组,主十二个月。每月皆以辟(君)、公、侯、卿、大夫五爵位命名卦,因而每月有一辟卦,即共有十二辟卦。根据历法规定,一年的天数是三百六十五又四分之一日,故六十卦与之相配,每一卦主六日七分。《易纬》采用了孟喜这一思想。《稽览图》列出了六十卦与一年十二个月三百六十五又四分之一日的相配表:

104

午。鼎，丰，涣，离，遁未。恒，节，同人，损，否申。巽，萃，大畜，贲，观酉。归妹，无妄，明夷，困，剥戌。艮，既济，噬嗑，大过，坤亥。未济，蹇，颐，中孚，复子。屯，谦，睽，升，临丑。坎六震八离七兑九。已上四卦者，四正卦为四象。每岁十二月，每月五月[卦]卦六日七分。每期三百六十六[五]日，每四分①。

《稽览图》的六十卦与三百六十五又四分之一日相配，是按照一年月份进行的，即从一月始，到十二月毕。若以阳气产生为根据，当始于十一月，而起中孚。《稽览图》以京氏概念及思想对这个问题又作了补充说明：“甲子卦气起中孚……六日八十分之七而从，四时卦十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日，消息及杂卦传相去各如中孚。太阴用事，如少阳卦之效也。一辰，其阴效也，尽日。太阳用事，而少阴卦之效也。一辰，其阳也，尽日。消息及四时卦各尽其日。”四时卦，即四正卦。十一辰余，指四正卦各主八十分日之七十三。郑注云：“十一辰余者，七十三分。”而从，指得一卦，郑注：“而从者，得一之卦也。”消息，即十二消息卦。杂卦，指其他卦。此是说，十一月阳始生，故自中孚起主六日七分。坎于节气主冬至，而由坎主八十分日之七十三始而得一卦，即为中孚，然后由复主六日七分，十二消息卦与杂卦同中孚。具体地说，从否卦到临卦，是阴息阳消，其杂卦九三行于太阴中有微温的效验，其余各爻，皆随太阴卦为寒，尽六日七分。从泰卦到遁卦，为阳息阴消，其中杂卦逢六三爻效微寒，其余皆随太阳为温，尽六日七分。不同的是四正卦主八十分日之七十三。关于四正卦主一日的八十分之七十三的说法，是由京氏提出的。唐一行《卦议》云：“京氏以卦爻配

① 张惠言云：“此误耳，当为三百六十五日四分日之一。”（《易纬略义》卷下）

期之日，坎、离、震、兑，其用事自分至首，皆得八十分日之七十三，颐、晋、井、大畜皆五日十四分，余者皆六日七分。”颐、晋、井、大畜四卦分别是四个代表不同季节月份的卿卦：颐是十一月卿卦，晋卦是二月卿卦，井卦是五月卿卦，大畜是八月卿卦。卿卦居此月中间。而四正卦八十分日之七十三则取自颐、晋、井、大畜四卦各自所主的六日七分。故四正卦每一卦主五日十四分。《稽览图》采用了京氏这一说法，但它没有指明四正卦所主八十分日之七十三的取处。

《乾元序制记》从另一角度对六日七分说作了解释。它以六十卦中的辟（消息）、公、侯、卿、大夫卦分组说明所主天数。它指出：“一岁十二月，三百六十五日四分度之一，余二十，四分一日，以为八十分，二十为之。消息十二月，月居六日七分，十二月居七十三日，一百[百，当为十]八十分居四分。三公十二月，月居六日七分，十二月居七十三日一百[十]八十分居四分。二十七大夫十二月，月居六日七分，十二月居七十三日一百[日]八十分居四分。八百一十二诸侯十二月，月居六日七分，十二月居七十三日一百[日]八十分合[合，当为五]德之分，三十日得三十五，分三十，尽十二月六十卦余分，适四百二十分五日四分之一。”此谓辟、公、侯、卿、大夫卦各有十二，每一卦主六日七分，十二卦共主七十三日又八十分之四。每月辟、公、侯、卿、大夫五卦，余分为三十五（即 7×5 ），十二月六十卦余分为四百二十分（ $60 \times 7 = 420$ ），即五又四分日。《乾元序制记》推算了十二月六十卦辟、公、侯、卿、大夫各自主天数及所主余分之数，从一个新的角度反映出《易纬》对六日七分说的理解。

《易纬》六日七分说与八卦卦气说一样，也是一种具有浓厚神学色彩的占验体系。如《稽览图》依据京氏的消息卦与杂卦的寒温之气及二者关系，大肆宣扬灾异。它认为，六十四卦之气有寒温之分。“温者为尊，寒者为卑”，一尊一卑，尊卑分明，寒者当寒，温者当温，不可反其道而行之，否则就会出现灾异。就消息卦而言，息

卦温,消卦寒,二者相辅相成,但不可相侵,若“相侵则一实气不以貌,有实无貌,屈道人也”。即消息卦相侵则影响了寒温变化,而不是表面现象,这如同贤者屈仕于不道之君一样,其结果表现在自然上,有雷早,霜不以时降,“有伤年之灾”。表现在社会上,“皆有其事而不成也,其在位者有德而不行也”。就消息卦与杂卦而言,当以消息卦之气为主,杂卦之气为辅,“息之卦当胜杂卦也”。若杂卦温寒“侵消息者”,即温卦以温侵,寒卦以寒侵,“或阴专政,或阴侵阳”,其结果表现在自然上,则有地震、日蚀、“虫子生人”、“畜生人”等怪异现象。表现在国家政权上,政治昏暗,奸臣冒犯其君。《乾元序制记》也论述了卦气不效而造成的灾异:“辟卦温气不效六卦。阳物不生,土功起,三卦阳气不至,疾伤,日蚀既。……寒气不效六卦,不至,冬荣实物不成,夏寒伤生,冬温伤成,日月不明,四时失序,万物散去。辟卦七十三日,日分之四,常风乱先王之法度,常风寒不时,所威不得其人。……必有受命所亡。”《通卦验》言候卦之气不时而生灾异。它说:“春三月,候卦气比不至,则日食无光,君失政,臣有谋,期在其冲。”“夏三月,候卦气比不至,则大风折木发屋,期百日二旬,地动应之,大风,期在其冲。”“秋三月,候卦气比不至,则君私外家中,不慎刑,臣不尽职,大旱而荒,期在其冲。”“冬三月,候卦气比不至,则赤气应之,期在百二十日内有兵、日食之灾。”

关于《易纬》的灾异说,今人徐兴无将《通卦验》、《稽览图》、《是类谋》、《辨终备》有关文字列表格示之,^①观其表则一目了然。其实,《易纬》灾异说是借助于当时科学和迷信而建立的一种新的筮占体系。“《易纬》将六十四卦分为三套语言来叙述,将易经旧筮法改造为属于阴阳五行文化中的新占术。即以八经卦和四正四

① 徐兴无:《〈易纬〉的文本和源流研究》,载《中国古籍研究》第一卷,上海古籍出版社1996年版。

维、太一九宫、节气、占星等结合为八卦卦气之占与徵王亡术；以六十四卦与一年中的月份、节气等结合为候卦气术及风雨寒温占；以六十四卦及其爻数、策数与历数结合为爻辰说、求卦主岁术、推轨术以及‘推厄所遭法’”^①。总体上说，《易纬》灾异说是错误的，尤其它将自然现象与社会政治联系起来，纯属迷信。自然和社会诚然有联系，但却有着本质的区别。关于这一点，《易纬》流行时代的王充曾就卦气说的错误尖锐地批判过：“春温夏暑，秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治。正月之始，立春之际，百刑皆断，圜圜空虚，然而一寒一暑。当其寒也，何刑所断？当其温也，何赏所施？由此言之，寒温天地节气，非人所为，明矣。”（《论衡·温寒》）

《易纬》的卦气说是历法与易学相结合的产物，从形式上说，是引历法入易学，即是借助于历法建立象数体系。而从运用上看，它是用《周易》的语言和符号表述节气的测定、季节消长变化规律及对自然界植物、动物、人体乃至整个社会政治的影响，是谓引易入历法，建立了具有中国易学特色的极为完备的历法。当然也包含了与历法相关的天文学、物候学、医学、气象学、音律学等。其中对日食月蚀等天象的记录属天文学，对于雷电、风雨、冰雹、虹等记录属于气象学，对于动植物在不同节气的荣枯的记录属于物候学，对于人体手足脉虚盛的记录属于中医学，对于人体生理变化和疾病的记录属于生理病理学，对于农作物生长和遭遇灾害的记录属于农学。因为在《易纬》作者看来，日月星辰、阴阳四季、八卦二十四节、云气物候、人体四肢二十脉等密切相连，相互影响。如《通卦验》云：“凡此阴阳之云，天之云，天之便气也。坎震离兑为之，每卦

^① 徐兴无：《〈易纬〉的文本和源流研究》，载《中国古籍研究》第一卷，上海古籍出版社1996年版。

六爻，既通于四时二十气、人之四支二十四脉亦存于期。”在这个意义上说，卦气说是笼罩在神学之下的中国古代科学。

七 《易纬》体现天道规律的易数说

数，是中国古代数学的概念，本义指计算事物。《说文》：“数，计也。”《汉书·律历志》云：“数，一十百千万也，所以算数事物，顺性之理也。”古人借用数学计算建立了早期的筮法，且以数字的形式表达了筮法推演的结果。大衍筮法是现今能见到的保存最早的借用数学中的数及其数的计算的筮法，而当今考古发现的殷周时期甚至还早的刻在卜甲、卜骨、陶器上的一些数字符号，是公认的早于《周易》六十四卦的用数字表示的数字卦。这说明了《周易》与数学有不解之缘，也正是在这个意义上，春秋时韩简提出了“龟，象也；筮，数也”（《左传》僖公十五年）。成书于战国时代的《易传》，第一次全面地总结和概括了易数的理论，阐明了数在易学中的作用和地位，提出了“极其数，遂定天下之象”的论断。将《易传》中的数置于显要的位置加以研究当为汉代。两汉易学家吸收了当时自然科学所取得的成果，赋予了易数新的含义，使其成为建构象数体系的一大支柱。崇象数重占验的《易纬》作者深谙易数之重要，对其系列问题进行了阐发。统观《易纬》八篇，其易数的思想主要包括以下几个方面：

（一）易数起源

在中国传统哲学中，气被视为宇宙本原、万物之本，客观世界生生不息、千差万别的事物皆由气产生和构成。从先秦的《管子》到汉代王充等则主此说，《管子》用“精气”的范畴、王充用“元气”

的范畴,理解和说明世界产生和事物的形成。当然也有人不同意这种观点,认为在气之上还有比气更为根本的东西存在,那就是道或者称为“无”,先秦的老、庄和汉代《淮南子》等主此说。他们主张道(无)产生气(有),由气生成天地万物。《易纬》承袭道家传统,用“太易”表示“无”状态,用太初、太始、太素表示气形质之产生。不仅如此,《乾凿度》还将宇宙从无到有产生过程视为一、七、九之数变:

有太易、有太初、有太始、有太素。太易者,未见气。太初者,气之始。太始者,形之始。太素者,质之始。气形质具而未离,故曰浑沦。……易,无形埒也。易变而为一,一变而为七,七变而为九。九者,气变之究也,乃复变而为一。一者,形变之始,清轻上为天,浊重下为地。物有始有壮有究,故三画而成乾,乾坤相并俱生。物有阴阳,因而重之,故六画而成卦。卦者挂也,挂万物视而见之,故三画已下为地,四画已上为天,物感以动,类相应也。阳气从下生,动于地之下,则应于天之下;动于地之中,则应于天之中;动于地之上,则应于天之上。故初以四,二以五,三以上,此谓之应。阳动而进,阴动而退,故阳以七、阴以八为象,易一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则象变之数若一。阳动而进,变七之九,象其气之息也;阴动而退,变八之六,象其气之消也。(《乾凿度》卷下)

显然,这里的一、七、九三个数表示的是太初、太始、太素三个气变状态,也表示阳气始生、壮盛、终究三个阶段。郑玄认为,《乾凿度》“‘一变’误耳,当为‘二’。二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协”。若真如郑氏所言,那么,二、六、八三个数表示的也是太初、太始、太素三个气变状态,不同的是它表示阴气始生、壮盛、终究三个气变状态。其中,数六、七、八、九就是阴阳之气,数变

就是气变。从这里可以看到,《易纬》和郑氏的象即是数,数即是象,二者同源于太易(无)。

《乾凿度》从宇宙观出发,探讨了以下几个问题:

1. 《周易》卦画形成的问题。《易传》认为,八卦是圣人观天文、察地理、近取诸身远取诸物的结果,即根据宇宙有天地人三才而画出三画卦。因三画卦未尽万物之理,“兼三才而两之,故易六画而成卦”。(《说卦》)“六者非它也,三才之道也。”(《系辞》)《易纬》似不同意《易传》的观点,认为易三画卦和六画卦本之于宇宙产生的三要素,三要素代表了事物初、壮、究三个阶段,故易有三画和六画卦。

2. 爻变问题。关于爻动说,《易传》早有论述。如《系辞》言:“圣人以有见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。”又言:“爻也者,效天下之动者也。”此圣人看到天下变动,受到启发而画出爻,爻变动的特点正是对天下变动的体现。那么,爻到底怎么效法天下之动?效法了哪些具体的变动?《系辞》没有解释。《乾凿度》做了进一步的阐发。认为,爻变本之于阴阳消息。“阳动而进,变七之九,象其气息也;阴动而退,变八之六,象其气消也。”这是《周易》有九六爻之变动根据。按照大衍筮法,行蓍的结果,不外六七八九四个数,或六,或七,或八,或九。七、八不变,九、六变。显然,《易纬》把筮法中阴阳爻变视为效法自然界阴阳之气消息变化,而阴阳爻之静则是效法了阴阳气合而为道。

3. 卦之六爻相应之根据。所谓爻之应,是就位而言的,爻位“初以四、二以五、三以上,此之谓应”(《乾凿度》),爻位相应的道理则在于天地阴阳相感应。自天地产生后,阴阳之气动而感应,如《乾凿度》所言,“物感以动,类相应也。阳气从下生,动于地之下,则应于天之下;动于地之中,则应于天之中;动于地之上,则应于天

之上”(卷上)。《乾凿度》为了说明一卦六爻自下而上感应,在这里重在说明地感天。而郑氏与《乾凿度》不同的是把天地阴阳相互感应作为六爻爻位相应的理论基础。

事实上,易数与一般意义上的数一样,最初是适应了生活和生产的需要,起源于人们对自然、人体和社会的观察,是对世界上具体事物的概括和抽象。“数和形的概念不是从其他任何地方,而是从现实世界中得来的,人们曾用来学习计数,从用来作为第一次算术运算的十个指头,可以是任何别的东西,但是总不是悟性的自由创造物。”^①数产生后,被运用到社会生产、战争、天文、历法、占卜、巫术等各个层面,而形成不同的数的理论,大概易数也不例外,并不是像《乾凿度》所言,易数乃本宇宙起源,即宇宙发生恰恰按照易数进行。那是《易纬》的杜撰。其实,不是宇宙按照易数发生,而是将现成的易数赋予宇宙,再反过来把宇宙发生当作易数根据。

(二) 蓍数

《易传·系辞》在论述“大衍筮法”时提到“大衍之数五十,其用四十有九”,但对五十和四十九皆未作说明。《易纬》对于《系辞》中的蓍数加以发挥,认为大衍之数五十,得之于天文历法和音律,即由天文、历法和音律决定的。《乾凿度》云:

大衍之数五十,所以成变化而行鬼神也。日十者,五音也;辰十二者,六律也;星二十八者,七宿也。凡五十所以大闡物而出之者也。

日十干与五音对应,即甲乙配角,丙丁配徵,戊己配宫,庚辛配商,壬癸配羽。十二辰与六律和六吕相应。寅配太簇,卯配夹钟,辰配

① 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1975年版,第77页。

姑洗，巳配仲吕，午配蕤宾，未配林钟，申配夷则，酉配南吕，戌配无射，亥配应钟，子配黄钟，丑配大吕。在汉人看来，由于阴阳变化，干与音、辰与律形成了内在的关系，即《淮南子》所谓：“二阴一阳，成气二，二阳一阴，成气三，合气而为音，合阴而为阳，合阳而为律，故五音六律。音自倍而为日，律自倍而为辰，故日十而辰十二。”（《天文训》）因此，《易纬》认为，大衍之数五十，是由十日、十二辰、二十八星相加而得。此说本于京房。京氏注“大衍之数五十”云：“五十者，谓十日，十二辰，二十八宿也。”（引自孔颖达《周易正义》）

《易纬》对于大衍之数用四十九也作了解释。《乾坤凿度》认为，蓍数用四十九，取之蓍草的茎数，蓍草从生到衰约一千年，长至一百年生出四十九根茎，五百年“形渐干实”，七百年“无枝叶”，九百年“色紫如铁色”，一千年“上有紫气，下有灵龙，神龟伏于下”，故圣人采用四十九数。（见《乾坤凿度》卷上）

另外，《易纬》又具体地推算了《周易》乾坤策数和六十四卦之策数。《系辞》云：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”《乾坤凿度》对《系辞》所言策数进行了推算。它认为，乾“一策三十六”，六爻即为 $(36 \times 6 = 216)$ 二百一十六策，《周易》阳爻一百九十二，故“策满”为 $(192 \times 36 = 6912)$ 六千九百一十二。坤“策二十四”，六爻即为 $(24 \times 6 = 144)$ 一百四十四策。《周易》阴爻一百九十二，故“策满”为 $(192 \times 24 = 4608)$ 四千六百零八，二篇之策即为六千九百一十二与四千六百零八之和 $(6912 + 4608 = 11520)$ 。《稽览图》对此推之更详，云：“《六十四卦策术》曰：阳爻九，阴爻六。《轨术》曰：阳爻九七，阴爻八六。假令乾六位老阳爻九，以三十六乘六爻得二百一十六。少阳爻七，以二十八乘之六爻得一百六十八。已上二数合得三百八十四……假令坤六位老阴爻六，以二十四乘六爻得一百四十四。

少阴爻八,以三十二乘之六爻得一百九十二。已上二数合得三百三十六。”《稽览图》这是借用筮数论卦轨,但是透过它的论述,我们可以清楚地看到,它对《周易》筮法掌握得非常熟练,而对筮数更是了如指掌。如老阳老阴、少阳少阴之数,经过三变之后,三十六策除以四为九,老阳之数;二十八策除以四为七,少阳之数;三十二策除以四为八,少阴之数,二十四策除以四为六,老阴之数。关于这一点,《乾凿度》也有论述。《乾凿度》所谓“阳得位以九七。九七者,四九、四七者也。阴得位以六八。六八者,四六、四八也。阳失位三十六,阴失位二十四”,也有此意。

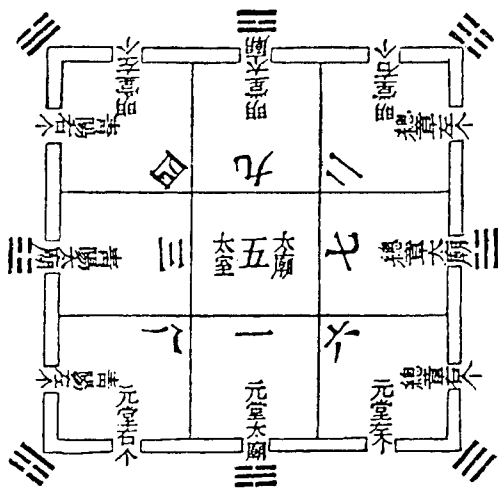
由此观之,《易纬》关于蓍数的思想,是对《易传》筮法的补充说明。经过它的解说和运用,《周易》大衍筮法更加全面、更加明确地显现于世。这对研究易学筮法的发展有着十分重要的意义。虽然其中有的解说未必符合《易传》本义,如对筮法中五十及四十九的解释。但它作为一种观点,对于后世研究此类问题仍有参考价值。其中解说蓍草的神明、灵性和蓍数的关系,当视为《易纬》作者为完善易学筮占体系所作的努力,其观点不足信。

(三) 九宫数

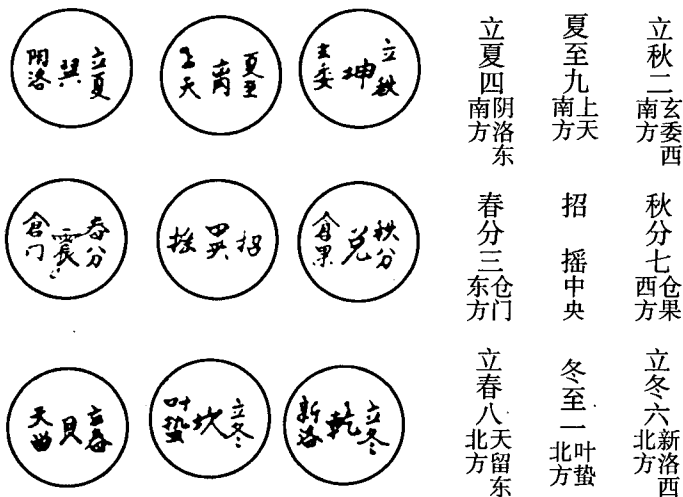
九宫之说始于先秦,《管子·幼宫》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等典籍中就有关于天子在一年四季分居九个不同宫室的说法。如《月令》指出,天子春居东方青阳三室,夏居南方明堂三室,秋居西方总章三室,冬居北方元堂三室。中央之室每季居十八日,共十三室。其实四个角的室皆为一室。如春天所居青阳右个,即夏天所居明堂左个,夏天所居明堂右个即秋天所居总章左个,秋天所居总章右个即冬天所居元堂左个,冬天所居元堂右个即春天所居青阳左个。区别在于有各自不同的门户。由此计算共九室,见下图:

九宫说在《灵枢经·九宫八风》中表现得尤为明显。该书中记载太一在“二至”、“二分”和“四立”八个节气时分居九个不同宫。这九个宫是阴洛、上天、玄委、仓果、新洛、叶蛰、天留、仓门、招摇。太一游宫冬至日居叶蛰，立春日居天留，春分日居仓门，立夏日居阴洛，夏至日居

明堂九室图



上天，立秋日居玄委，秋分日居仓果，立冬日居新洛，如图示：



近几年“同阜阳汉简同出的太乙九宫栻盘和《灵枢经·九宫八风篇》上的图一致，天盘上刻有九宫图，这是目前所能见到的最早

的九宫图”^①。《易纬》吸收了前人的九宫思想，将九宫与易数联系起来，加以阐发，形成了易学史的四正四隅数说。《乾凿度》指出：

阳动而进，阴动而退。故阳以七、阴以八为象。易一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一也。阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

象，指不变之爻，即少阴少阳。按照筮法，六为老阴之数，九为老阳之数，八为少阴之数，七为少阳之数。少阳之数与少阴之数合为十五（7 + 8 = 15）。阳动而进，以数言之，由七止于九，阴动而退，以数言之，由八止于六，九六之和亦为十五。故十五象征一阴一阳之道，也吻合了九宫之数。按照郑玄的注释，太一神游行九宫，自坎宫始，入坤宫、震宫、巽宫，然后回到中宫休息。再由中宫入乾宫、兑宫、艮宫、离宫。太一行九宫有先后次序，这一次序成为九宫数产生的依据，即太一行九宫次序为坎一、坤二、震三、巽四、中五、乾六、兑七、艮八、离九，这九个数即九宫数。九宫数纵横或交叉三个数相加皆为十五，即所谓“四正四维皆合于十五”。图示如右：

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

宋儒朱震据《乾凿度》前后文，将“四正四维皆合于十五”解释为七八之和为十五、九六之和为十五。他说：“一与八为九，一与六为七，三与四为七，七与二为九。阳变七为九，阴变八之六，七与八为十五，九与六为十五，故曰四正四维皆合于十五。”（《汉上易传·

^① 韩自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第18期，三联书店2000年版。

卦图》)朱氏之说似更接近《乾凿度》之义。

笔者认为,《易纬》在此的贡献有两点:其一,将九宫与阴阳变化规律联系起来。在它看来,阴阳变化虽然神妙莫测,但还是有一定的规律,这个规律(道)是可以数字表示的,它就是九宫数。这就深化了《易传》“一阴一阳谓之道”的思想。其二,紧紧地围绕着易数谈九宫。九宫数即是九宫的顺序数,九宫数十五正是筮法中少阳少阴之和或老阳老阴之和。这就发展了古代的九宫说,对于象数易学影响很大。这些思想后被郑玄等人继承并加以发挥,成为图书之学的雏形,如九宫排列就是“洛书”布局,九宫之数就是“洛书”黑白圆点数,故宋人所谓“洛书”恐皆依此发明。

(四)五行之数

《尚书·洪范》提出五行:“一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。”五行之间存在一种相生的关系,即水生木,木生火,火生土,土生金,金生水。《易纬》运用了这种五行之数及其相生的关系,来排列《系辞》的“天地之数”。《乾坤凿度》说:

天本一,而立一为数源。地配生六,成天地之数,合而成性,天三地八,天七地二,天五地十,天九地四,运五行,先水,次木生火,次土及金。

“天本一”讲的是天本为一,天、一是一回事,汉人常常把二者合称“天一”,又称“太一”。郑玄注《乾凿度》云:“太一者,北辰之神名也。居其所曰太一。常行于八卦日辰之间,曰天一或曰太一。”“天本一,而立一为数源”意思当与近年出土的郭店竹简《太一生水》中的“太一生水”很接近。《太一生水》讲太一生水、生天地、生阴阳、生四时、生万物。《乾坤凿度》讲一为数源,由一生阴阳天地之数或五行之数,由五行数形成万物。按《乾坤凿度》之意,天地之数相配,就是五行相生次序。如一与六,一为水之数;故两个数

合为水性。水生木，木数三，三与八合为木性。木生火，火数二，七与二合为火性。火生土，土数五，五与十合为土数。土生金，金数四，故四与九合为金性。《易纬》这个思想被扬雄、郑玄等人所接受，扬雄指出：“三八为木，为东方，为春……四九为金，为西方，为秋……二七为火，为南方，为夏……一六为水，为北方，为冬……五五为土，为中央，为四维。”（《太玄·玄数》）郑玄说：“天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者阴无匹，阳无偶，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二偶也，地八为天三匹也，天九为地四偶也，地十为天五匹也。”（引自《左传》疏）扬雄、郑玄等人的阐发，完全符合《易纬》思想。《易纬》这一思想成为后世易学家尤其是象数易学家注释《周易》的重要材料。特别值得注意的是，它关于“天地之数”的排列及解释，与宋人所谓的“河图”及所含数理完全一致，这说明了宋人所“发现”的河图必有所本，并非随意杜撰。

（五）轨数

《易纬》运用其爻辰说建立了一套卦轨系统，而这个系统是由数构成的，反映了六十四卦三十二年流转的定数或规律。所谓轨，指轨道、定数。爻辰说认为，卦主岁，六十四卦共主三十二年，依次循环，爻主月，三百八十四爻共主三百八十四月，而策主日，虽然从理论上说是每月三十日，即爻主三十日 $[(36 + 28 + 32 + 24) \div 4 = 30]$ 。但实际上每一爻并不是三十策，故每月也不是三十日。这样每两卦主一年的天数，因策数不同而有所差别。《易纬》运用爻之策数的不同详细地推算了三十二年中每一年的策数，这个策数就是此卦的定数即卦轨数。如《乾凿度》对推算的有关规则作了说明：

一轨享国之法。阳得位以九七。九七者，四九、四七者也。阴得位以六八。六八者，四六、四八者也。阳失位三十六，阴失位二十四。

此以阴阳爻得位、失位来计算策数。凡阳得位者，用四乘九、四乘七，即 $(4 \times 9) + (4 \times 7) = 64$ 。凡阴得位者，用四乘六、四乘八，即 $(4 \times 6) + (4 \times 8) = 56$ 。以此计算轨数。但如何细算，《乾凿度》没有说明。《稽览图》以乾坤为例说明了这一方法：

《六十四卦策术》曰：阳爻九，阴爻六。《轨术》曰：阳爻九七，阴爻八六。假令乾六位老阳爻九，以三十六乘六爻得二百一十六。少阳爻七，以二十八乘之六爻得一百六十八。已上二数合得三百八十四，因而倍之有七百六十八。假令坤六位老阴爻六，以二十四乘六爻得一百四十四。少阴爻八，以三十二乘之六爻得一百九十二。已上二数合得三百三十六，因而倍之有六百七十二。乾坤二轨数合，有一千四百四十。凡阳爻用六十四为法乘得倍之，凡阴爻用五十六为法乘得数倍之。

此与《乾凿度》有出入。它不以阴阳得位失位，而是以阳爻四乘九、四乘七，阴爻四乘八、四乘六。以乾为例，乾六爻皆为阳爻， $36 \times 6 = 216$ ， $28 \times 6 = 168$ ，故 $216 + 168 = 384$ ， $384 \times 2 = 768$ ，故乾轨数是768。坤六爻皆为阴爻， $24 \times 6 = 144$ ， $32 \times 6 = 192$ ， $144 + 192 = 336$ ， $336 \times 2 = 672$ ，故坤卦卦轨数为672。屯、蒙两卦，皆为二阳、四阴之卦，阳爻以六十四乘之，二阳爻为 $64 \times 2 = 128$ ，然后倍之，即 $128 \times 2 = 256$ 。阴爻以五十六乘之，四阴爻为 $56 \times 4 = 224$ ，倍之而为 $224 \times 2 = 448$ 。故屯、蒙两卦卦轨数分别为256和448，共计704，其他卦以此类推。因此，六十四卦三百八十四爻，一阳爻以三十六策计算，一百九十二爻共六千九百一十二（ $192 \times 36 = 6912$ ）策。一阳爻轨数以一百二十八计算，一百九十二爻共二万四千五百七十六（ $128 \times 192 = 24576$ ），一阴爻策数以二十四计算，一百九十二爻

共四千六百零八($24 \times 192 = 4608$)策。一阴爻轨数以一百一十二计算,一百九十二爻共二万一千五百零四($112 \times 192 = 21504$)。故《周易》阴阳爻策数共一万一千五百二十,轨数共四万六千零八十。《易纬》运用其爻辰说及筮数炮制了卦轨数系统,其目的是为统治者的统治制造舆论。按照它的看法,以这个方法可以推算出历代帝王即位及传位的日期,如文王受命当咸恒,轨皆七百二十。因为朝代沿革,帝王之位承传是有定年的,合乎这年数才能终其父业,否则则遭厄运,不能继承父业。《乾凿度》云:“子受父母之位、行父母之事年而谓之数。然自勉(厄)于轨;即位不如爻(父)数,即不勉(厄)于轨,中厄绝。”天灾人祸的出现也是一个定数,运用轨数也可以推算出。如《乾凿度》云:“欲求水旱之厄,以位入轨年数,除轨竿尽则厄所遭也。”因此,《易纬》这个理论实际上是历史循环论,与先秦孟子提出的“五百年必有王者兴”及汉代董仲舒提出的“三统”、“三正”说是一脉相承的。其区别只不过是,它糅合了易学与历法,建立了庞大的、细致的、具有占算功能的体系。从易学上看,这样一个体系的建立,注重易数及推算,有助于筮法的进一步完善,故为历代术数家所推崇,成为他们建立新的占验体系的材料。但这个理论本身,对于整个易学理论的发展没有多大价值。

八 《易纬》的价值及影响

《易纬》从形式上看,多效仿《易传》,《易传》中《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等篇以通论的形式,从不同角度对《周易》有关的问题作了阐发。《易纬》也以这种形式对它以前的易学进行整理和说解。从内容上看,它与其他纬书一样,内涵了其他学科的内容,“囊括自然、社会、人事各方面,其中不仅有解释六艺经典、文字

训诂的,也有讲天文、历法、地理、古史、神话传说、典章制度等各方面的。把当时的自然科学和社会科学通通纳入依傍经义的神学体系——谶纬之中,构成一个包罗万象的神学体系”^①。

但就易学而言,《易纬》有对一般易学知识的说明(如解说易名之义,经文上下分篇,八卦取象,爻位贵贱等),也有对卦爻辞的注释(如注《升》、《益》、《随》、《既济》、《泰》、《困》等卦爻辞),但更多的是言孟喜、京房的易学理论。《易纬》中的“卦气起于中孚”,以坎离震兑为四正卦,六十卦(或六十四卦)主六日七分,又以自复至坤为十二卦为消息卦,其余为杂卦,主公、卿、侯、大夫,候风雨寒温以为征应等,皆出自孟、京之学,其中有些观点几乎是全盘照抄,如《京氏易传》云:“八卦分阴阳,六位五行,光明四通,变易立节。若天地不变易不通气,五行迭终,四时更废,变动不居。”《乾凿度》云:“易者以言其德也……光明四通,徧易立节。”又说:“变易者也,其气也,天不变不能通气,五行迭终,四时更废,君臣取象,变节相移(和)。”《京氏易传》云:“故易所以断天下之理,定之以人伦,而明王道。八卦建五气,立五常,法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义。”《乾凿度》云:“故易者所以经天地、理人伦而明王道。是故八卦以建五气,以立五常,以之行。象法乾坤,顺阴阳,以正君臣父子之义。”京氏注“大衍之数五十”云:“五十者,谓十日,十二辰,二十八宿也。”(引自孔颖达《周易正义》)《乾凿度》云:“日十者,五音也;辰十二者,六律也;星二十八者,七宿也。凡五十所以大闳物而出之者。”许慎《五经异义》引:“《易》孟京说,《易》有君人五号:帝,天称一也;王,美称二也;天子,爵号三也;大君者,兴盛行异四也;大人者,圣人德备五也。”(《礼记·曲礼下》疏引)《乾凿度》云:“孔子曰:《易》有君人五号也。帝者,天称也;王者,美行也;天子者,爵

① 钟肇鹏:《纬书论略》,辽宁教育出版社1997年版,第89页。

号也；大君者，与上行异也；大人者，圣人圣明德备也。”因此，《易纬》是研究孟、京易学乃至整个汉代易学的重要资料。以孟、京为代表的汉代象数之学于东汉始衰微，永嘉之时，有书无师，隋唐以后基本失传，而《易纬》中保存了许多孟、京易学资料，从这个意义上说，它的资料价值十分重要。除此之外，其价值还表现在以下几个方面：

其一，它可以“证经”。所谓“证经”，是说《易纬》假托孔子，依附《易经》，推阐易理，其中虽然鱼目混珠、驳杂不一，但若去伪存真，可以与先秦、两汉儒家易学相互印证，尤其可以窥观由孔子、子夏而传自汉初田何之古易。如吕凯先生所言：“盖讖纬之书，多依附经义，则其书之所据，必有先贤遗言，自可取以证经义。”^①故它与其他纬书一起成为研究经学的必读之书，而为学者广泛引用。如汉章帝大会诸儒于白虎观，讲论经义，以讖纬释经。现存的《白虎通义》引讖纬之言达二十多处。《后汉书·郎顗传》引《易纬·稽览图》，并称之为“易内传”。东汉大儒郑玄为《易纬》作注，更提高了它在学术界的地位。自东汉郑玄为《易纬》作注后，多为后世象数家所征引和阐发，如唐代李鼎祚撰《周易集解》，宋朱震撰《汉上易传》、程大昌撰《易原》，清黄宗羲撰《易学象数论》、惠栋撰《易汉学》、吴翊寅撰《易汉学考》等，对《易纬》皆有引用和研究。尤其是《乾凿度》，较其他纬更为纯正，对后世以象数注《易》及图书之学的建立，皆起到了很大的作用。如四库馆臣所言：“自《后汉书》、南北朝诸史及唐人撰《五经正义》、李鼎祚作《周易集解》，征引最多。皆于易旨有所发明，较他纬独为醇正。至于太乙九宫，四正四维，皆本于十五之说，乃宋儒戴九履一之图所由出。朱子取之，列于《本义》图说。”故程大昌谓汉魏以降，言易学者皆宗而用之，非后世所

① 吕凯：《郑玄之讖纬学》，台湾商务印书馆1982年版，第120页。

托为，诚稽古者所不可废矣。”（《四库全书总目·经部·易类六》）

如前所言，《易纬》援道入易，接受了道家观念和理论，谈论宇宙起源。而后世道家援易入道，对《易纬》宇宙观念和理论稍加改造，再次吸收到自己的思想中。“‘太易’未见于先秦著作，《列子·天瑞篇》述及‘太易’的一段话，与《乾凿度》雷同，若《列子》确系先秦著作，则《乾凿度》之‘太易’说系抄自《列子》，若《列子》为魏晋人所著，自然是列子抄袭《乾凿度》了。”^①晋人张湛传《列子》至七变为九曰：“此章全是《周易乾凿度》。”宋儒程大昌曾总结道：“汉魏以降，凡言《老》者皆已宗用之。”（《易原》卷一）《道藏》中载有一幅道家炼丹的《太极先天之图》，其下解释曰：“奥有太易之神，太始之气，太初之精，太素之形，太极之道，无古无今，无始无终也。”从这段解说看，取自于《乾凿度》无疑。因此，除了儒家外，《易纬》还可以证道家之经。

其二，它可以稽古。所谓稽古，是指考察和验证古代与人们生活密切相关的天文、历法、地理、古史、制度等情况。对于这个问题，刘师培论之甚详。其大要是谓《纬书》有五善：“是曰补史，其善一也”；“是曰考地，其善二也”；“是曰测天，其善三也”；“是曰考文，其善四也”；“是曰征礼，其善五也”（《论易纬》，见《左庵外集》卷三）。“补史”是指《纬书》中有关古史的资料，如《易纬》有黄帝、尧、舜、文王、武王、纣王、孔子、刘邦等人的记载（当然其中不乏传说、附会之言），这些资料对研究史前史、先秦史、汉代史均有参考价值。“考地”指《纬书》有古代地理区域知识。如《易纬·稽览图》在论述灾异发生时涉及古代区域划分。“测天”指《纬书》有天文历法。如前所言，《易纬》卦气说吸收了当时的天文历法知识，是

^① 周立升：《两汉易学与道家思想》，上海文化出版社2001年版，第158页。

易学与天文历法相结合的产物。其中有天象、季节、物候及用日影定节气等记录,而从其应用看,《易纬》是用于考天时察人事的、具有易学特色的天文历法。成书于唐代的《开元占经》中《天文占》和《物候占》多处大段引用《易纬》,并与其他占验资料印证。“考文”指《纬书》中有古文字学。如《乾坤凿度》中保留了八卦卦名、符号的古文字意义。“征礼”指《纬书》有关古礼仪记载。如《通卦验》详细地记载了冬至日君臣民众“从乐五日以迎日至之大礼”,《乾凿度》记载“太一下行九宫”,此为天子听政明堂九宫依据。除了上述五条外,笔者认为,《易纬》还保留古代气象学、中医学、农学等方面知识。总之,《易纬》是当今研究秦汉自然科学和人文科学极为珍贵的资料。

其三,它可以“助文”。所谓“助文”,是指《纬书》的文学价值。刘勰最早提出这个问题。他说:“若乃羲、农、轩、皞之源,山谈钟律之要……事丰奇伟,辞富膏腴,无益经典,而有助文章。”(《文心雕龙·正纬》)是说《纬书》记载伏羲、神农等圣人传说无助经典,而其“辞富膏腴”,“理隐文贵”,采辞之“雕蔚”、“膏腴”有益于文章。刘勰言《纬书》“无益经典”则欠妥,而言“有助文章”极为可贵。的确,包括《易纬》在内的《纬书》对后世文学都在一定程度上产生过影响,汉以后文艺理论和文学作品也常引其言语即是其证。吕凯先生说:“观乎纬书,其内容既包罗万有,而辞亦瑰丽多变,习此以为文,足可启人玄想而涉于多趣之境。魏晋六朝之博物志怪,各家为文之广事征引,是讖纬有文学价值也。”^①

但是,我们应当看到,《易纬》夹杂神学观念、讖语和灾异说,牵强附会,的确多不符合《周易》经传作者本义。唯于此,遭到了历代经学家、思想家的批判。王充在其著作《论衡》中以元气自然为基

^① 吕凯:《郑玄之讖纬学》,台湾商务印书馆 1982 年版,第 120 页。

础,否定《纬书》依附的“天人感应”说。他认为:“夫天不能故生人,则其生万物亦不能故也。天地合气,物偶自生矣。”(《物势篇》)“夫人不能以行感天,天亦不随行而应人。”他还用自然无为驳斥了祥瑞说和谴告说,指出,天道自然,图书自成,讖纬之学,皆虚妄。瑞应现象违背了天道自然的原则,有时出现只是一种巧合,“文王当兴,赤雀适来,鱼跃鸟飞,武王偶见,非天使雀至白鱼来也。”他认为灾异是自然自身造成的,与社会政治无关,“夫天道自然也,无为。如谴告人,是有为也,非自然也”(《谴告篇》)。谴告说是乱世的产物,“谴告之言,乱世之语”(《感类篇》)。王充还把矛头直指《易纬》的卦气说,提出:“春温夏暑,秋凉冬寒,人君无事,四时自然。寒温天地节气,非人所为。”(《论衡·温寒》)从而否定了卦气说有预测的功能。

被称为四贤的张衡、桓谭、尹敏、荀悦,在批判讖纬方面最为突出:“桓谭疾其虚伪,尹敏戏其深瑕,张衡发其僻谬,荀悦明其怪诞。四贤博炼,论之精也。”(《文心雕龙·正纬》)以张衡为例,可以窥其一般。如他认为针对当时“儒者争学图讖、兼复附以妖言”的风气,提出“图讖虚妄,非圣人之法”的论断;又在给皇帝的奏疏中将图讖视为“欺世罔俗”、“要世取资”之言,当禁绝之(《后汉书·张衡列传》)。

南北朝时刘勰从经学角度对《纬书》进行抨击。他指出纬书有“四伪”:“按经验纬,其伪有四:盖纬之成经,其犹织综,丝麻不杂,布帛乃成。今经正纬奇,倍摘千里,其伪一也;经显圣训也,纬隐神教也,圣训宜广,神教宜约,而今纬多于经,神理更繁,其伪二也;有命自天,乃称符讖,而八十一篇,皆托于孔子,则是尧造绿图,昌制丹书,其伪三也;商周以前,图箴频见,春秋之末,群经方备,先纬后经,体乖织综,其伪四也。伪既倍摘,则异义自明。”(《文心雕龙·正纬》)

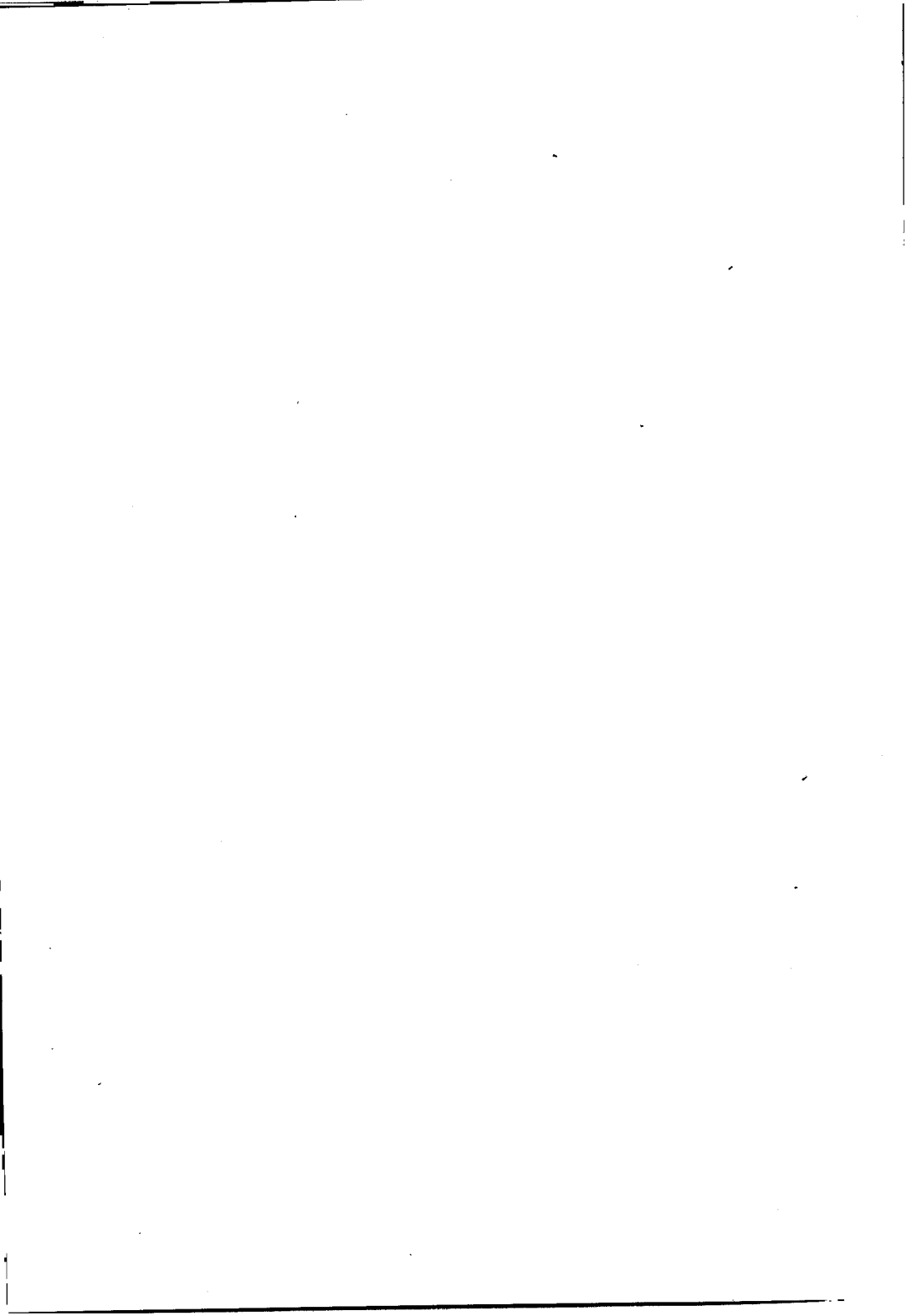
明末清初王夫之曾从哲学角度对《乾凿度》的宇宙观进行了批判,他指出:“《乾凿度》曰:‘有太易、有太初、有太始、有太素’,危构四级于无形之先。哀哉,其日习于太极而不察也!……故不知其固有,则絀有以崇无;不知其同有,则奖无以治有。无不可崇,有不待治。故曰‘太极有于易以有易’,不相为离之谓也。彼太易、太初、太始、太素之纷纭者,虚为之名而亡实,亦何为者耶?”(《周易外传》卷五)

因为《纬书》不符合经义,有的学者对郑玄注《易纬》和引《纬》注经颇有微词。如梁许懋曰:“郑玄有参、柴之风,不能推尊正经,专言纬候之书。”(《梁书·许懋传》)南宋王应麟云:“郑康成释经,以纬书乱之。”(《困学纪闻》卷四)宋代欧阳修更视《纬书》为“异端”。唐代《五经正义》引纬书诠释经文,欧阳修对此以严厉的措辞进行了发难。他说:“至唐太宗时,始诏名儒撰定九经之疏,号为《正义》,凡数百篇,自尔以来,著为定论。凡不本经义者,谓之异端。则学者之宗师,百世之取信也。然其所载既博,所择不精,多引讖纬之书,以相杂乱,怪奇古僻,所谓非圣之书,异乎正义之名也。臣欲乞特诏名儒学者,悉取九经之疏,删去讖纬之文,使学者不为怪异之言所惑乱,然后经义统一,无所驳杂。”(《欧阳文忠公集·奏议集》卷十六)魏了翁编《五经要义》,与欧阳修之说略同。

笔者认为,《纬书》杂糅神学与道家,背离儒家之原意,故在探求圣人本义时,当针砭之,摈弃之。然其中毕竟存有古义,可与经印证,故不可一概而论。清儒皮锡瑞对于《纬书》态度可取。他说:“图讖本方士之书,与经义不相涉。汉儒增益秘纬,乃以讖文牵合经义,其合于经义者近纯,其涉于讖文者多驳。故纬,纯驳互见,未可一概诋之。其中多汉儒说经之文,如六日七分出《易纬》,周天三百六十度四分度之一出《书纬》,夏以十三月为正云云出《乐纬》,后世解经,不能不引。三纲大义,名教所尊,而经无明文,出《礼纬》。

含文嘉》。马融注《论语》引之，朱子注亦引之，岂得谓纬书皆邪说乎？欧阳修不信祥异，请删五经注疏所引讖纬，幸当时无从其说者。从其说，将使注疏无完书。其后魏了翁编《五经要义》，略同欧阳之说，多去实证而取空言。当时若删注疏，其去取必如《五经要义》，浮词无实，古义尽亡，即惠、戴诸公起于国朝，亦难乎其为力矣。”^①更何况若离开注经，从思想发展看，包括《易纬》在内的纬书不也是中国古代思想发展的必然和当时社会发展的需求吗？

^① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局 1981 年版，第 109 页。



郑玄与《周易注》

林忠军

- 一 生平著述
- 二 易之三义
- 三 明天道的象数思想
- 四 重象数义理兼顾训诂的易学方法
- 五 郑玄易学价值及其影响

一 生平著述

郑玄，字康成，北海高密（今属山东安丘）人，他出生在当时一个很有名望的大家族，其先祖多为学为官，至郑玄家道已败落。郑玄出生在汉顺帝永建二年（127年）七月五日（戊寅），死于献帝建安五年（200年），终年七十四岁。一生主要从事学术活动。郑玄一生大致可以分为三个时期：

第一时期大约在四十岁之前，是郑玄立志求学时期。

郑玄自幼不凡，偏好经学、算术、天文、阴阳占验术等。根据《郑玄年谱》，八九岁，已会乘除之法。十三岁，诵五经，好天文、占候、风角、隐术。十六，被称神童，百姓献异本同实的庄稼和瓜果，县欲作表于府，然文辞鄙略，他为改作，又著颂二篇，侯相高其才，为修冠礼。十七岁，在家见大风起，告县说：某时当有火灾，宜祭燿禳，广设禁备。时火果起，而不为害。

他很早为官，十八岁作由郡县设置的处理讼狱、收赋税的小吏乡啬夫。史书称，郑君为乡啬夫，“因恤孤苦，闾里安之”。但他不乐为吏，其志在为学。故得闲不回家，常到校官读经，家贫无资，县中嘉之。其父多次怒斥，仍不能改其志。泰山太守、北海相杜密（？~169年）行至高密，知郑玄奇才，爱才即召署郡职，派遣他就学。由于杜密的提携和关爱，他自二十一岁始真正获得了求学的

机会。在此期间,为了达到求学的目的,他游遍大半中国,访问名贤硕儒,拜师求学。如他自己所言:“游学于周、秦之都,往来幽、并、兖、豫之域,获覲乎在位通人,处逸大儒,得意者咸从捧手,有所授焉。”(《后汉书·郑玄传》)

在这期间,他博极群书,精历数图纬之言,兼精算术,遂辞官到太学受业。师事故兖州刺史第五元先,始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。

学术上对郑玄影响比较大的是马融。郑氏自三十三岁始,以山东(陕山以东)无足问者,乃西去入关(关中或关西)师事扶风(今陕西凤翔)马融。马融当时八十一岁。马融(79~166年),字季长。安帝时为校书郎中,于东观典校秘书。又拜议郎。桓帝时为南郡(湖北江陵县北)太守。因得罪大将军梁冀而被免官。后得赦再任议郎,其主要精力用在著述上。当时马融以英儒著名,史称“才高博洽,为世通儒”。郑玄在其门下,得高足弟子处传授学问,三年不见其师。但他勤奋治学,昼夜不倦。后来在马融召集学生考论图纬时,听说他善算,而引与相见。据说,当时,马融对勾股割圆法中七个问题解不开,卢植为马融门人之首,只思考出两个,而郑玄思考出五个,众人咸服,令马融刮目相看。马融对卢植说:“孔子谓子贡曰:回也闻一知十,吾与汝弗如也。今我与子,可谓是矣。”郑氏在马融门下七年,学《费氏易》和《周官》。学成后,以供养年老父母为由辞归。马融会集三百余人,为之饯行。郑氏东归,马融曾喟叹说:“郑生今去,吾道东矣。”

第二时期,大约在四十一岁至六十岁之间,是郑玄教授学生和从事学术研究时期。

郑玄辞别马融归故里,由于家里贫穷,客居东莱(指山东即墨县。古代齐国以东曰东莱。汉初置东莱郡,属青州,管辖莱州和登

州,治所在莱州。即墨县属莱州),过着自给自足的农耕的生活。当时,门徒相随已数百千人。并在东莱不其县不其山设立书院,招徒讲学,当时已有相随的门徒数百千人。然桓帝延熹九年(166年)党锢之祸起,把持朝政的宦官,残酷迫害正直的士大夫,时任太仆的杜密,被人称为“八俊”之一,故被捕入狱,死于狱中。郑氏因曾为杜密北海相时的“故吏”,被列入“党人”的名单,而受牵连,与同郡孙嵩等四十余人俱被禁锢。在禁锢十四年,郑氏因修经业,杜门不出,潜心研究古文学,并开始清算当时著名今文学家何休。何休(130~182年),字邵公,任城樊(今山东济宁兖州)人,是董仲舒的四传弟子,精研六经,是东汉著名的经学家。他木讷多智,于《三坟》、《五典》、阴阳算术、河洛谶纬及远年古语、历代图籍,莫不咸诵也。门徒有问者,则为注记,而口不能说。曾以十七年的时间撰成《春秋公羊解诂》,又追述今文家李育的遗说,妙得公羊本意,伸公羊而排左传、谷梁,遂著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》。郑玄作《发墨守》、《起废疾》、《针膏肓》,对于何氏的观点进行了深刻的批驳。郑玄对何休的批判,切中要害,连何休自己不得不认输,发出感叹说“康成入吾室,操吾矛,以伐我乎!”

在党锢期间,郑氏隐居著述达百余万言,完成了《尚书中候》注和《易》、《书》、《诗》、《礼》四纬注,并作《六艺论》。中平元年(184年),由于黄巾大起义,皇帝大赦党锢之人。郑玄蒙赦令,终获自由,朝廷征他为博士,许多权贵推荐他到朝中做官,但他一概谢绝,继续收徒讲学,著书立说。从禁锢到解禁,整整十四年。

第三时期,六十岁至七十三岁临终,是郑玄不为高官厚禄所诱,闲居安性覃思终业时期。

中平三年(186年),大将军何进闻郑玄大名,征召他到大将军三司就职,州郡因何进权势,不敢违意,遂迫胁郑玄,郑玄不得已而见何进,何进礼待甚优,授以几杖。郑玄不受朝服,头戴幅巾相见,

只过一宿即离去。当时，弟子河内赵商等自远方至者数千人。中平五年(188年)，郑玄与荀爽、申屠蟠等十四人被征补为博士，皆不至。后将军袁隗又表他为侍中，郑玄以父丧不就。此年十月，黄巾军攻破北海，郑玄与门生避不其山，因粮食贫乏，郑氏不得不遣散诸生。此时，他完成了《诗经》、《尚书》、《论语》的注释。献帝即位，董卓辅政，公车征召郑玄、荀爽、申屠蟠等人为官，荀氏晋升为司空，郑氏和申氏皆未应征。献帝初平元年(190年)，北海相孔融置城邑，立学校，举贤良，表儒术。以彭璆为方正，邴原为有道，王修为孝廉，告高密县为郑玄特立乡，谓郑公乡，其门为通德门。又公卿举荐为赵相，郑氏以道断而不至。初平二年(191年)，黄巾军与官兵多次交战，为避战乱，郑玄客居徐州，徐州牧陶谦接以师友之礼。在徐州南城山(今山东费县南百余里，或山东平邑县)，郑氏注《孝经》。兴平二年(195年)，徐州牧陶谦死后，由平原相刘备接替徐州牧。刘备常与郑玄游，请教治乱之道。

建安元年(196年)，郑氏自徐州回高密，路遇黄巾军数万人，见郑氏皆拜，相约不敢入高密县境。因多病，郑氏以书《戒子益恩》总结了七十年的人生。同年，孔融为黄巾军所围，郑玄子益恩赴难殉身。有遗腹子生，郑玄以太岁在丁卯生，此男以丁卯日生，又手文与自己相同，故命其孙为小同。应劭删定律令，郑玄参入其事。郑玄受刘洪《乾象历》，并加以注释。

建安二年(197年)，大将军袁绍邀请郑玄，大会宾客。郑玄最后至，被安排在上座。当时，豪俊众多，并有才说，见郑氏为大儒，未经许可，竟设异端，百家互起，进行问难。郑氏依方辩对，咸出问表，皆得所未闻，莫不嗟服。袁绍部下、原泰山太守应劭以太守官职北面称弟子被郑玄断然拒绝。应劭云：“故泰山太守应中远，北面称弟子何如？”郑玄笑曰：“仲尼之门考以四科，回、赐之徒不称官阀。”应劭听后面有愧色。建安三年(198年)，献帝在许都，公车征

为大司农，给安车一乘，所过长吏送迎，郑玄以病自乞还家。建安五年（200年），曹袁相拒官渡之时，徐州刺史荀彧曾向郑玄请教《周礼》。袁绍为扭转战局，试图借郑氏之名望收君子之望、得万民之心，故令其子袁谭派遣使者逼郑玄随军，到达元城，因病重不能继续前进。此时带病坚持从事学术活动，集中精力研究《周易》，完成了《周易注》，作《自序》。于此年六月卒于元城沙鹿，终年七十四岁。按《后汉书》记载，此年春天，郑玄曾梦见孔子，孔子告诉他说：“起起，今年岁在辰，来年岁在巳。”醒来以讖合之，知命当终。遗令薄葬，郡守以下曾受业者，缙纆赴会者千余人。郑玄初葬在剧东，后墓坏，改迁厉阜，县令车子义为郑玄墓建造一亭，名昭仁亭。

从郑玄学术活动看，郑玄学术渊源非常清楚，师从当时经学大师第五元先学今文经，即学《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》，具备了今文经的素养；师从张恭祖学《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。从马融学《费氏易》和《周官》，则又研究古文经奠定了基础。

就易学而言，郑玄主要学于兖州刺史第五元先和南郡太守马融。第五元先，东汉京兆（今西安）人，曾作兖州刺史，治《京氏易》，郑玄学于第五元先，而始通《京氏易》。京氏易产生在西汉中期，擅长阴阳灾异，提出八宫、纳甲、世应、飞伏、五行等学说，迎合了当时社会需要，被立为学官，属今文易。

费氏易产生于西汉末，属古文易。“东莱费直传《易》，授琅邪王横，为费氏学，本以古字，号古文易。”（《后汉书·儒林列传》）东汉今文易衰微，古文易兴盛。马融传费氏易，是古文易重镇。郑玄在马融门下学习七年，离别之时，马融喟然谓门人说：“郑生今去，吾道东矣。”由此可以看出郑玄得马融真传，故郑玄易学有费氏易学之风。东汉费氏易学兴起与马融郑玄师徒研习和传播是分不开的，如《后汉书·儒林列传》所言：“建武中，范升传孟氏易，以授杨

政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融受郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”

当然，分析一个人的学术渊源不能只从师承关系着眼，还应当综合考察，看其学术思想与他所学习和解读过的文献资料的关系。郑玄的易学除了直接从第五元先和马融处继承了京氏易和费氏易的研究成果外，还间接从其整理和研究的文献中吸收营养，如他通过整理和注释《易纬》、三《礼》和《乾象历》等文献，将天文、历法、纬书和音训书中的知识运用到易学研究中，形成了他独特的重天道的象数方法和明人事的义理方法。如胡自逢先生指出：“综合言之，郑易源于孟京费马，殆无可疑。其章句之学，兼撷之于孟京费马诸家。其爻辰，则取法京氏，会意于纬书。以十翼解经，深得费氏之家法，以人事礼文说经，又本之于马氏。其论易之三义，易道本原，阴阳消息，数之变化，又兼取之于纬书。故能兼各家之长，择精用宏，而集大成也。”^①这是郑氏易学不同汉代其他易学的原因。就人事而言，以礼注《易》是郑氏的独创，这也是郑氏易学胜于马融易学关键之所在。张惠言云：“马于人事杂，郑约之以《周礼》，此郑所以精于马也。”（《易义别录·马融易》）

根据历代的史书和文献记载，郑玄著述甚丰。有《周易注》、《易赞》、《易论》、《易纬注》、《尚书注》、《尚书义问》、《尚书释问注》、《书赞》、《书论》、《尚书大传注》、《尚书中候注》、《尚书纬注》、《河图洛书注》、《毛诗笺》、《毛诗谱》、《诗纬注》、《周官礼注》、《仪礼注》、《礼记抄注》、《答临孝存周礼难》、《鲁礼褙衿议》、《礼议》、《丧服经传注》、《丧服变除注》、《丧服纪注》、《丧服谱注》、《三礼目录》、《三礼图》、《礼记默房注》、《礼纬注》、《乐纬注》、《左传注》、《针左氏膏肓》、《释谷梁废疾》、《发公羊墨守》、《驳何氏汉

^① 胡自逢：《周易郑氏学》，台北文史哲出版社1990年版，第99页。

议》、《驳何氏汉议叙》、《答何休》、《春秋左氏传分野》、《春秋十二公名》、《孝经注》、《孝经纬注》、《论语注》、《论语释义注》、《论语孔弟子目录》、《六艺论》、《驳许慎五经异义》、《答甄子然书》、《乾象历注》、《周髀二难》、《日月交会图注》、《九宫经注》、《九宫行基经注》、《九旗飞变》、《汉律章句》、《寒宫香方注》、《自序》、《郑玄集》、《郑志》、《郑记》、《尚书音》、《毛诗音》、《周官音》、《仪礼音》、《礼记音》、《左传音》、《论语音》、《大戴礼记注》、《尔雅注》、《字指》、《国语注》、《史记注》、《汉书注》、《老子注》、《孟子注》、《庄子注》、《忠经注》等著作。

其中《周易注》成书最晚,据文献记载,《周易注》成书于元城。《孝经序疏》云:“为谭所逼,来至元城,乃注《周易》。”王鸣盛云:“此经与自序全是逆旅临终之笔。盖元城居颇久,疑于建安五年春初抵此县,至季夏《易注》脱稿,著述大备,惟《春秋传》未注,而以旧稿先付服虔,委托得人,可无遗恨,于是遂自序其一生而歿。”(《蛾术编·说人》)

郑氏《易注》已佚失,自南宋王应麟始至清代,众儒皆有辑佚。其中比较著名的有:南宋王应麟《周易郑康成注》一卷,明胡震亨《易解附录》一卷,清惠栋《郑氏周易》三卷,清丁杰《周易郑注》十二卷,清袁钧《郑氏易注》九卷,清孙堂辑本,孔广林辑本《周易注》十二卷,张惠言《周易郑氏注》三卷辑本、二卷辑本,黄奭辑本《周易注》。

对于诸家贡献,今人胡自逢如此评论:“伯厚擅创始之功,其于郑注裁成熔铸,可谓惨淡经营,良工之心独苦也。继起诸家,惠氏之功居首,新补者七十余条,姚补二十七条又次之。胡氏惟传刻王本,孔循故常,斯二家者,备员而已。丁氏之识力,精锐过人,袁喜考证,孙为惠氏之诤臣,咸足称扬。张本取材谨严,为余家冠首。而勤求密抉,巨细靡遗,论网罗之功则以黄氏

为最，所谓后来者居上也。”^①

二 易之三义

《易传》最早对《周易》之“易”的含义进行概括，提出“生生之谓易”，即把易解释谓生生不息、大化流行。《易纬》则从《系辞》文意，推出易之义。《乾凿度》云：“易者，易也，变易也，不易也。”《乾坤凿度》云：“易名有四义，本日月相衔，又易者，又易，易定。”《乾坤凿度》虽言“易有四义”，然对照《乾坤凿度》和《乾凿度》文意，可以合并为三义。一是生物之本原，易是德或道，易无为而生万物。“易者，以言其德也。通情无门，藏神无内也，光明四通，效易立节，天地烂明，日月星辰布设……不烦不挠，淡泊不失，此其易也。”（《乾凿度》卷上）二是变易。从文字学上讲，易字为象形字，上日下月，日月相衔，象征日月往来。即《说文》所言：“秘书说：日月为易，象阴阳也。”从现实的自然界看，世界上的一切皆在变化，“变易也者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝……夫妇不变，不能成家……此其变易也”（同上）。三是不易或易定。是就世上永恒不变之位而言的，“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也”（同上）。在这里，《易纬》强调了宇宙生成及生成后，天地阴阳、日月星辰、四时节气、社会朝代、家庭夫妇消长变化和地位永恒不变，从而“易”也就有了与天道紧密相关的三层含义。在《易纬》思想的启发下，郑玄立足于《易传·系辞》，对易之义又有新解：

易之为名也，一言而函三义。易简一也，变易二也，不易三

^① 胡自逢：《周易郑氏学》，台北文史哲出版社1990年版，第15页。

也。故《系辞》云：“乾坤其易之缊耶。”又曰：“易之门户耶。”又曰：“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。”“易则易知，简则易从。”此言其易简之法也。又曰：“其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”此言顺时变易，出入移动者也。又曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”此言其张设布列不易也。据兹三义而说，《易》之道广矣大矣。（《周易郑注》）

以上引自郑氏的《易赞》。与《易纬》相同的是郑玄的易之三义说也是本之于天道观，如易简之理存在于天地之间，天地生成和万物生成之时，既易又简。如前所言，太易生太初、太始、太素，是为简易。其注《乾坤凿度》云：“生万物不难，故易准天地也。”天地生万物则是天地合气，如同人之男女交媾而生成后代，如此简易，即所谓的“天地氤氲、万物化醇、男女构精、万物化生”，“乾主太始、坤作成物、乾以易知、坤以简能、易则易知、简则易从”。作为效法自然、以阴阳符号为核心构成的《周易》体系则有易简之理。从根本上言，《周易》六十四卦三百八十四爻无非是一阴一阳而已，“一阴一阳之谓道”即是此意。

自然界时刻处在生生不息的变化之中，这是众所周知的。所谓变是指阴阳相互推摩、开辟消息、交替转化。《系辞》云：“一阖一辟谓之变。”“化而裁之谓之变。”“刚柔相推，变在其中矣。”这种具体变化表现在宇宙生成后，大化流行，生生不息。天地变化生日月，日月变化生光明、四时，四时寒暑变化生节气成一岁。一岁四时变化万物枯荣轮转，周而复始。《文言》曰：“天地变化，草木蕃。”《系辞》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”不仅自然如此，社会亦然。《彖传》：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。”“天地革而四时成，汤武革命，顺乎

天而应乎人。”而自然和由自然演化出的社会的变化,从根本说,是一种气的聚合离散。“精气为物,游魂为变。”即是此意。这就是郑氏所理解的存在于客观自然界和社会中的“变动不居、周流六虚、上下无常、刚柔相易、不可为典要、唯变所适的”变易之理,以变为占的《易》有变易之义正是取自于此。

自然和社会虽然处在流变之中,但是由于天地阴阳地位不同,万物有贵贱上下等级之别。如前所言,从宇宙生成看,天地是气所为,清轻之气上而为天,浊重者下而为地。天位在上,地位在下,天地生万物则分成为阴阳两大类,“本乎天者亲上,本乎地者亲下”(《文言》)。“乾道成男,坤道成女。”(《系辞》)在上者尊贵,在下者卑贱,尊贵和卑贱,对于具体事物而言是可以相互转换的,但其位是永恒不变的。即一种事物可以取代另一种事物,一个社会可以转化另一个社会,对一个事物或一个社会而言,可能是由贱变贵,或由贵变贱,而在上位尊贵、在下位卑贱则没有变。即是《系辞》“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”。故《周易》爻位有贵贱之分,如“三多凶,五多功,贵贱之等也”即其证也。此为郑氏“易”之不易之理。

由以上分析可以看出,《易纬》与郑氏的三义说皆本自自然社会法则、反映自然社会法则,而且后者本之于前者。关于这一点,唐代孔颖达曾明言道:“《易纬·乾凿度》云:‘易一名而含三义……’郑玄依此义作《易赞》及《易论》,云:‘易一名含三义易简一也,变易二也,不易三也。’”(《周易正义·卷首》)然郑氏三义说未离《系辞》,全引《系辞》之言为据,这与《易纬》用一般天道理论说明易之三义有明显的不同。更为重要的是,在解说易之三义时,郑氏用“易简”取代了《易纬》的“易”。对此,台湾学者胡自逢先生论述道:“康成惟以‘易简’二字代纬文之‘易’字,盖乾以易知,坤以简能,易简之则,于乾坤之法象见之矣,故又益简字以增足纬辞,其意(纬意)得以愈见彰著也。而简易之要义,纬文佼易(郑注:佼易,

寂然无为之谓)清静,不烦不挠诸句,亦颇著见。盖佼易清静以立易简之则,不烦不挠,则简易之施为及其绩效也,于人事治理可以见之;而无思无为之旨,大传已先之矣。”^①胡先生是在讲郑易之渊源,在这里只强调了郑氏易之三义与《易纬》的内在联系。其实,郑氏的“易简”和《易纬》的“易”的意义不仅仅是一字之差和有某种相同的意义,更多的是内涵的差异。《易纬》的易之义第一种“易”是宇宙本原,这种宇宙本原的“易”是一种“通情无门、藏神无内”德性,它可以生成天地万物,具有寂然无为、不烦不挠、淡泊不失的特点,这个“易”就是老子的“道”或“无”。而郑氏的“易简”则不是宇宙的本原,当然也没有老子道家寂然无为的特点,而是天地生成万物的形式,这种形式容易简单,只不过是天地合气、阴阳交感而已。而且这种天地生物的形式极容易理解、认知和把握。从哲学上说,“易简”具有认识论的意义。因此,《易纬》的“易”不是郑氏的“易简”,也是郑氏改造和发展《易纬》思想的重要例证。

三 明天道的象数思想

郑玄认为,阴阳交感,品物流行,生生不息,皆本之于天。日月星辰运行,阴阳流转,节气交替,万物兴衰是为天道。圣人作《易》则是明天道、理人伦、建邦国。《乾凿度》云:“易者所以昭天道,定王业也。”其中《易》之象数则是明天道。郑注《乾元序制记》“六十四卦、各括精受节、以历纪道”云:“括,从结。精受节,谓各用事于诸月以应。纪明天道,谓寒温之节与藏者也。”注《泰·象》“天地交、泰,后以财成天地之道、辅相天地之宜、以左右民”云:“财,节

^① 胡自逢:《周易郑氏学》,台北文史哲出版社1990年版,第143页。

也。辅相、左右，助也。以者，取其顺阴阳之节，为出内之政，春崇宽仁，夏以长养，秋教收藏，冬敕盖藏，皆可以成物助民也。”（《周易集解》）就象而言，易象与历法一致，“易犹象也，孔子以历说易，名曰象也”（《乾凿度》注）。易象昭示的是纪天道的历法。就数而言，易数与律历数相应，易数凸显的也是纪天道的律历。

（一）卦气说

卦气说，是易学与历法相结合的产物。按照一定的规律，将《周易》六十四卦三百八十四爻与一年中的四时、十二月、二十四节气、七十二候相匹配，就是卦气说。卦气说是两汉易学家借以解说《周易》理论、建立筮法体系的重要方法之一。按照传统说法，卦气说本之于孟喜，京房发展之。但孟京著述大多遗失，关于卦气的详细论述已不可见，幸有《易纬》保留了孟喜、京房等人完整的卦气思想。郑玄的卦气说得之于《易纬》，通过笺注《易纬》而阐发了自己的思想。其内容主要表现在以下几个方面：

1. 八卦卦气

郑氏用“四仲四角”取代了《易纬》“四正四维”的概念，认为四仲卦用来命德性，四角卦用来纪时。他在注《通卦验》“伏羲作易仲、仲命德、维纪衡”时说：

仲，谓四仲之卦，震兑坎离也。命德者，震也，则命之曰木德；兑也，则命之曰金德；坎也，则命之曰水德；离也，则命之曰火德。维者，四角之卦，艮巽坤乾也。纪，犹数也。衡，犹当也。维卦起数之所当，谓若艮于四时之数当上春。

八卦不仅可以命德纪时，而且还可以表示八种来自八个不同方向的气，即震气、巽气、离气、坤气、兑气、乾气、坎气、艮气。八卦之气流行于一年四季为八风。八风与节至相应。郑氏注《礼记·乐记》“八风从律而不奸”云：“八风从律，应节至也。”何谓八风？

《左传》昭公二十年《正义》引《通卦验》云：“东北曰条风，东方曰明庶风，东南曰清明风，南方曰景风，西南曰凉风，西方曰闾阖风，西北曰不周风，北方曰广莫风。”八风至，则节气立。《御览》卷九、《初学记》卷一等引《易纬》云：“立春条风至，春分明庶风至，立夏清明风至，夏至景风至，立秋凉风至，秋分闾阖风至，立冬不周风至，冬至广莫风至。”由此可以看到，代表八方的八卦与节气被有机地巧妙地结合起来。即乾为西北，主立冬；坎北方，主冬至；艮东北，主立春；震东方，主春分；巽东南；主立夏；离南方，主夏至；坤西南，主立秋；兑西方，主秋分。八卦之气流行有当时与不当时，当时则阴阳调和，万物应时兴衰；不当时则阴阳失调，万物伤而异常。如他所言“八卦之气不于时见于他，是非其常，故异多至”。这里所说的“当时”，是指卦气正好显于所对应的节气，所说的“不当时”是指卦气“见其时之前”或“见于其时之后”。

郑氏通过注《通卦验》详细地说明了八卦之气情况，尤其是卦气失时所出现的天灾。如乾气主立冬，若出现在立冬左右，则万物伤，“立冬之左霜降之地，右小雪之地。霜^①物未遍收，故其灾物半死。小雪则杀物矣，故其灾为伤”。若乾气见于大雪小雪，因“大雪小雪分属坎，乾气见为四阳相得^②，故为火盛，当藏者，蛰虫冬行，阳生出之夏，夏至即灾行矣”。

又如：艮气主立春，若出左右，则物伤和山崩水涌。“立春之右，大寒之地。左惊蛰之地也，万物之生。而艮气见于大寒之地，故霜。艮气见于惊蛰之地，山崩涌水则出也。”艮气见于春分之分，“春分之分，雨水清明之地，分属于震。艮气见焉，过而动”，山崩物不成。“见于冬至之分，”属于坎气，“坎为云，云之出，必由山”，

① 张惠言曰：“脱‘降’字。”

② 张惠言曰：“乾坎四阳。”

故而有云雾霜，“云雾霜者，转散所为”。

又如：离气主夏至，若出左右，则万物半死，赤地千里。“夏至之右，芒种之地，左小暑之地。芒种之时，可稼泽地。离者，爇物而见于芒种之地，则泽稼独生，陵陆死矣。赤地千里，言旱甚且广，千里穿井，井乃得泉。”离气不见，“亦对受其灾也”，如无日光，五谷不荣，人得目病。离气见于“大暑小暑之地，离为戈兵，失气故兵起也”^①。离气“见于立夏之分也，阴必害之，有薄食者”^②。

再如：兑气主秋分，出其左右，物不生，虎害人。“秋分之右，白露之地，左寒露之地。兑主八月，其所生唯荠与麦，白露始杀，故使万物不生。寒露杀气浸盛，兑失位，虎则为害。”兑气见于“立冬之分，霜降小雪之地，虎狼毛虫属金”。兑气“见于立冬之分，兑能^③失位，而见于坤。坤为地，故于泽则枯也”。

郑氏有时还用《易纬》“不效”这个字眼说明自然界和社会中出现大的灾异：效，谓显明。《礼记·曲礼上》：“效马效羊者右牵之。”郑氏注云：“效，犹呈见。”不效即不显或不发挥作用。他在注《是类谋》时指出：“苍帝亡征，震气不效。”“以观其灾，鼠气食人”，震之世是盗贼将起之征。菟龙虎出，去苍精之命，昔周之衰。离气不效，阴类灾，女子为讹诬，虹蜺兴蔽日，南方之蛇马必乱而为主，石飞山崩，天下危。坤气不效，土精乱不能伏水，大鱼出斗，臣不如常法。兑气不效，日被遮蔽，白昼昏暗。雷霆横作，天下亡。坎气不效，“土将灭水之象”，五角禽出，山崩日既。巽气不效，“大水名川流通，地德若衰，则或竭则移”。艮气不效，“天下将有圣人起也”。星亡石殒，“诸侯盗行天子之政”，“主将亡”。乾气不效，“五

① 黄奭曰：“按‘大暑小暑之地’三句原本作正文。……今悉改正。”

② 黄奭曰：“‘谓见于立夏之分也’三句，原本误作正文，今悉改正。”

③ 张惠言曰：“‘兑能’，‘能’字当为‘气’。”

星及群宿皆无光明”，雌臣擅权国失雄。……八卦卦气不时或不效，对自然和人体及人的活动尤其是农业生产有一定影响，这是古人在长期生产和生活中反复观察和总结而获得的经验，无可厚非。然而，决不能夸大这个影响。否则，就会走向神秘主义。如果说郑氏和《易纬》关于八卦卦气不时而导致自然界山川作物草木及人体出现反常现象的论述，大多属于经验性的话，那么其关于八卦卦气不效的论述，把这一经验性理论推广到社会和人事中，用自然灾异比附人事，则属于反科学的。

2. 十二消息卦气与杂卦卦气

与《易纬》相同，郑氏“上既著八卦气之得失，此又重以消息之候，所以详易道天气”（《易通卦验》注）。他接受了孟喜等人得十二消息卦的思想，把十二消息卦视为十二种气，流行于一年四时十二个月。他在注《通卦验》时指出：

春三月候卦气者，泰也，大壮也，夬也。皆九三上六。实气决温不至者，君不明之征也，故日为之变。夏三月候卦气者，乾也，姤也，遁也。皆九三上九，实气微，赤气应之，有兵，期三百二十日，此冬三月卦也。秋三月候卦气者，否也，观也，剥也。皆六三上九，实气决，寒而不至，当君倒赏之征。君之赏，宜先远。今私外家，是其倒也。臣不尽力于其职，私外家使之然。大旱时，有赏赐也。冬三月候卦气者，坤也，复也，临也。皆六三上六。实气微寒而不至者，君政恭缓之征也。而火沴之，百二十日内有兵。臣下欲试之兵也。闻有日食，则君灾兵远，故期更远也。

从以上引文看，郑氏用阴阳爻数量不等的、排列有序的十二卦表示十二月，把十二月阴阳气极大限度的量化。泰、大壮、夬主春三月：正月为泰卦，泰三阴三阳，阳在下，阴在上；二月为大壮，大壮四阳二阴；三月为夬，夬五阳一阴。乾、姤、遁主夏三月：四月为乾

卦，乾卦为六阳；五月为姤，姤一阴五阳；六月为遁，遁二阴四阳。否、观、剥主秋三月：七月为否，否为三阴三阳；八月为观，观四阴二阳；九月为剥，剥五阴一阳。坤、复、临主冬三月：十月为坤，坤六阴；十一月为复，复一阳五阴；十二月为临，临二阳四阴。自夏至乾六个月，自下而上，阳长阴消，就阳而言，是为息；自姤至坤六个月，自下而上，阴长阳消，就阳而言，是为消。故前六卦为息卦，后六卦为消卦，此即消息卦。郑玄根据卦阴阳多少和其所主季节把十二卦分为六阳卦和六阴卦，并认为，阴阳卦当至者至，不当至者则不至，否则日月不明，四时失序，万物不生，他注《乾元序制记》云：“六卦谓泰卦大壮也，夬乾姤（遁）也。盛阳时温气不效，故阳物不生，土功起也。”“六卦谓否观剥坤复临，盛阴用事，而寒气不效，万物冬荣，实物不成，其冲必有大寒，伤生物者也。”

其理论独到之处在于，他在这里把卦气又具体落实到每一卦的爻上，用爻反映四季每个月的阴阳数量。如春三月阳气上长，阴气消退，泰、大壮、夬主之，皆取九三上六两爻，九三主阳气，上六主阴气。夏三月阳盛阴弱，乾、姤、遁主之，皆取九三上九两阳爻。秋三月阴气上长，阳气消退，否、观、剥主之，皆取六三上九，六三主阴气，上九主阳气。冬三月阴盛阳微，坤、复、临主之，皆取六三上六两阴爻。用爻说明卦气是对孟喜、《通卦验》消息卦学说的发展，也是郑氏对卦气理论的贡献。

按照孟喜易学，《周易》六十四卦，除去四正卦，六十卦与一年三百六十五日又四分之一相配，一卦值六日，还余五日又四分之一。将五日又四分之一分成八十份，则为四百二十份。四百二十份除以六十，每卦又得七份。故卦与日相配，每卦主六日七分。从月份看，一年十二个月，每月五卦。在每月五卦中，消息卦为辟（君）卦，其余四卦为杂卦（臣卦）。京房提出以六十四卦与三百六十五日又四分之一相配，坎、离、震、兑四正卦，皆主七十三分，颐、

晋、井、大畜皆五日十四分(六日七分减去七十三分),余者皆六日七分。郑氏在注《易纬·稽览图》和《乾元制序记》时主要从理论本身和理论作用两个方面对六日七分说进行了阐述。

就六日七分理论而言,郑氏认为,一年有三百六十五日四分之一。五日四分之一,再分为八十,五日则为四百,四分之一则为二十。他说:“六以候也,八十分为一日,之七者,一卦六日七分也。”(《稽览图》注)“其法以余分来乘卦,得四百二十,以八十余(除)已,则五日四分之一矣。此则方伯不与余之也矣。”(《乾元序制记》注)其中,“四分之一以为大分,则八十以为小分,则二十小分,四为一大分”(同上)。以每卦主六日七分计算,十二消息卦则为七十二日八十四分(六乘以十二,七乘以十二),即七十三日四分。他说:“消息十二月,正居七十二日,通计余分,八十四日分^①,则七十三日则八十分之曰也(同上)。”消息卦为辟卦,其余公、卿、大夫、诸侯卦同。由“方伯不与余”可知,此承孟喜之说也。同时,他又承认四正卦也主气。如注《稽览图》“四时卦十一辰余而从”说:“四时卦者,谓四正卦,坎离震兑,四时方伯之卦也。十一辰余者,七十三分。而从者,得一之卦也。”注“消息及杂卦传相去各如中孚”说:“消息六日七分,四时卦七十三分。”注“消息及四时卦各尽日”说:“消息尽六日七分,四时尽七十三分。”注“唯消息及四时、卦当尽其日”说:“寒温之气,消息尽六日七分,四时七十三分也。”此谓四正卦主七十三分,是承京氏之说也。

郑氏对《稽览图》提出“甲子卦气起中孚”的观点进行了解说。他说:“卦气,阳气也。中孚,卦名也。中者,和也。孚者,信也。经言‘中孚豚鱼’,言庶人养也。举庶人言之,其所养微也。言微阳生于坎,而为雷声。尚未闻于人,而知于律历俞助作也。若言天子出

^① 张惠言曰:“八十分有四也。……‘八十日’,‘日’字当为‘有’。”

耕，诸侯当而耕也，故以言之。”（《稽览图》注）又说：“阳生于坎，气尚微，寒温未知，万物变形，律气先得中孚，卦气乃信爱而养之，故言卦气起中孚也。”（同上）郑氏从两个方面分析了卦气起于中孚的原因。从经文看，中孚，有中和信孚之意，豚鱼，是古礼中祭品。《仪礼·士婚礼》：“特豚合升去蹄，鱼十有四。”《礼记·王制》：“庶人夏荐麦，秋荐黍。麦以鱼，黍以豚。”《国语·楚语》：“士有豚犬之奠，庶人有鱼炙之荐。”王引之云：“豚鱼者，士庶人之礼也。”“豚鱼乃礼之薄者。”（《经义述闻》）由豚鱼为庶人之薄礼引申为庶人或民众。郑氏云“举庶人言之”，又注《中孚》云：“豚鱼以喻小民。”（《郑氏周易》）由于庶人地位卑微，《中孚》卦辞有卑微、微小之意。而微小需要养，故以中孚为卦气始。从阳气言之，阳气产生于坎，坎为北方，为十一月。《史记·律书》云：“十一月也，律中黄钟，黄钟者，阳气踵黄泉而出也。”其时，阳气微弱由黄泉而出，寒温未知，表现为雷声，人感觉不到，故用中孚示阳气微，卦气起中孚。从现有的资料看，郑氏是最早探讨卦气起中孚的易学家，他有关此方面的研究，对易学和历法有其重要意义。

就其作用而言，六日七分说与八卦卦气说一样，是用于占验的灾异说。依郑氏之见，六十四卦卦气有君臣尊卑之分，消息卦为君，其他卦为杂卦为臣。在一年十二个月中，君臣各尽其则，共同发生作用。《稽览图》云：“诸卦气，寒温清浊，各如其所。”郑注曰：“诸卦谓六十四卦也。气谓用事所当效气。温寒清浊各如其所者，九三上九清浊微，①九三上六当温，其微白浊，②故名各如之其所

① 张惠言曰：“此误也。温当清净，寒当白浊。《正光历》曰：‘九三应上九，清净微温阳风。九三应上六终赤决温阴雨。六三应上六白浊微寒阴雨。六三应上九，尘决寒阳风。’诸卦上有阳爻者阳风，上有阴爻者阴风，此注当云九三清净微温。”

② 张惠言曰：“此又当说六三上六之文。”

也。说寒温当白浊，则净消。^①此四时气候也，各当得其正也。”郑氏把泰至遁称为“太阳用事”，把否至临称为“太阴用事”。太阳用事，则少阴行其中；太阴用事，则少阳行其中。他注《稽览图》云：“太阴谓消^②也，从否至临为太阴。杂卦九三为少阳之效。杂卦九三行于太阴之中，效微温。一辰其余，皆当随太阴为寒。其阴效也，尽日，为^③杂卦六十三，行于太阴中，尽六日七分也。”“太阳谓消（按黄氏“消”字衍）息也，从泰至遁为太阳。杂卦六三行于太阳之日中，效微寒，一辰其余，皆当随太阳为温效，尽六日七分也。”^④虽然消息卦和杂卦共同发生作用，但二者的地位和作用有很大的差别。“消息至高无上但效寒温”，当以君为主，臣为辅。消息卦胜杂卦，不得越位。若杂卦气侵消息卦，“温卦以温侵，寒卦以寒侵”，则会出现或阴专阳政，或阴侵阳。郑氏说：“阳者君，阴者臣，臣专君政事，亦阴侵阳，臣谋杀其君，亦阴侵阳也。”具体言之，杂卦侵消息先蒙气，再比气，再震气。蒙则蒙蔽，“先蒙者，臣将欲侵其君，乱气而起”，比则亲比，震则有所动作。相应的灾异在自然界则为“春夏寒太过，秋冬温，疾风发屋折木，太阳无光，有影无形”（《稽览图》注），“寒霜杀万物”。在社会中，“君使臣按问，则臣反假君威，而杀之心^⑤也”。臣犯君“先犯之，君不觉悟，则围。君复不觉悟，则侵，此臣威令行也。气所发，陵所止，其谋者也”（同上）。不仅如此，杂卦侵消息还表现为夷狄兵戎相见。郑氏说：“盛气行也，何以夷狄来朝。消息效，四时效，乃来朝也。

① 张惠言曰：“当云温则当清净。”

② 按张惠言曰“消”下脱“息”字。

③ 按张惠言曰“为”当作“谓”。

④ 黄奭云：“按，注文谓‘消息也’，‘消’字衍。又‘微寒’原本作‘微阳’，今据文改正。”

⑤ 黄奭云：“按，‘心也’，‘心’字衍文。”

一曰少阳卦不效为水，太温甚者为旱。为秋荣冬雪，少阴不效，为旱为贼为兵。虽消息及四时，卦效各尽其日，息卦主禄，消卦主刑，四时四方只刑兵。”（同上）又说：“以寒侵，为兵气所起，兵所致也。以温为夷狄相攻之道也。”（同上）在这里，郑氏赋予了消息卦和杂卦社会的等级观念。

3. 四仲卦二十四气

如前所言，八卦主八方，为来自不同方向的气。此气随着日月星辰运行而变化于一年当中，为八卦卦气。一年十二个月，每月又有两个节气，共二十四个节气。十二个月由十二卦主之，称为十二卦气。而每个月有两个节气，一年有二十四个节气。八卦主八个主要的节气，用来描述一年节气的变化只是粗线条的、概括的，还不能全面、系统地反映出二十四节气的细微的变化。故郑玄结合当时的天文历法，吸取和改造了孟氏的四正卦的思想，提出了四仲卦说，详细地说明了四卦二十四节气具体时间及其与四仲卦二十四爻配置的情况。他指出：

冬至坎始用事，而主六气。初六，巽爻也。巽为木，如树木之状，巽象。

小寒于坎直九二，九二得寅气，木也，为南仓，从坎也，为北黑，宿次当为出尾。

大寒于坎直六三，六三得亥气，水也，为南黑。季冬，土也，为北黄。

立春于坎直六四，六四巽爻，得木气，之云。

雨水于坎直九五，九五辰在中（申），得坤气，为南黄，犹坎也，故北黑。

惊蛰于坎直上六，上六得巳气。巳，火也，为南赤，又得巽气，故北白也。

春分于震直初九，初九辰在子，震爻也，如积鹄之象。

清明震直六二，六二震在酉，得兑气，为南白，互体有艮，故北黄也。

谷雨于震直六三，六三辰在辰，得乾气。形似车盖。震为萑苇，故不如薄也。

立春（张惠言曰春当为夏）于震直九四，九四辰在午也。午为火，互体坎，气相乱也，故紫赤色皆如珠也。

小满于震直六五，六五辰在卯，与震木同位。震木可屈可直，五六（六五）离爻，亦有互体坎之为轮也。

芒种于震直上六，上六爻在巳，又得巽气，故集赤不纯，巽又长，故曼之也。

夏至离用事，位直初九，辰子也，故水波崇崇，微轮转出也。

小暑于离直六二，六二，离爻也，为南黄，互体巽，巽为，故北黑也。

大暑于离直九三，九三辰在辰，得巽气，离为火，故南赤，巽木，故北仓。

立秋于离直九四，辰在午，又互体巽，故上如赤缙。列，齐平也。立秋直坤，黄色，故名黄弊也。

处暑于离直六五，六五辰在卯，得震气，震为，故南黄也。

白露于离直上九，上九艮爻也，故北黄，辰在戌，得乾气，君成，故南黑也。

秋分于兑直初九，初九震爻，为南黄，犹兑，故北白。

寒露于兑直九二，九二辰在寅，得艮气，形似冠缨者，艮象也。

霜降于兑直六三，六三兑爻，为羊，又上直砺石之星，故上如羊，下如礞石。

立冬于兑直九四，九四辰在午，火性炎上，故接。

小雪于兑直九五，九五兑爻，得坎气，故黑。

大雪于兑直上六，上六辰在巳，得巽气，为长始分，或如

介，未闻。（《通卦验》注）

四仲卦二十四爻与二十四节气配直结果，使四卦二十四爻不是在单纯的、易学意义上的阴阳，而又具有了特定的、具体的内涵，变成表示客观二十四气的符号。由此，这些符号及其原有阴阳引发的易学意蕴很自然地成为郑氏理解和说明二十四气的工具。在此，郑氏用四卦的爻辰说、互体说、爻体说解释二十四节气确立的根据。古人在生产和生活的实践中，发现了太阳运动与四时变化的对应关系，可以通过准确测量日影探求出，即由测量日影的长短定四时和寒暑变化及昼夜长短。《周礼·大司徒》说：“日南则景短，多暑；日北则景长，多寒；日东则景夕，多风；日西则景朝，多阴。”《后汉书·律历志》称“历数之生也，乃立仪表，以校日景；景长则日远，天度之端也”即是此意。不仅如此，他们还能用晷和天上阴阳云形状、位置确立二十四节气。郑玄指出：“二者天气应政之征也。晷者，所立八尺之表，长丈三尺，长之极也，后有减矣。阳始也起，故阴气去于天，不复见，而阳云出箕焉。二十四气，冬至芒种为阳，其位在天汉之南，夏至大雪为阴，其位在天汉之北。术候阳云于阳位，而以夜，候阴云于阴位，而以昼。夜则司之于星，昼则视于其位，而以其率尔云之形貌。”（《通卦验》注）此说明了测定二十四节气的两种方法。一种是立八尺之表，以表的影长短定节气，影最长13尺为冬至，最短1.5尺为夏至，其他节气的影长均在二者之间增减。关于这一点，《易纬·通卦验》及汉历法记录的极为清楚。一种是阴阳云。这种云其实是天的云，或叫做天之气。“凡此阴阳之云，天之云，天之便气也。”（《易纬·通卦验》）这种云分阴阳，阳云生于晚上，居天汉南；阴云生于白天，居天汉北。白天观其位，晚上观其星。郑氏重点解释了二十四节气阴阳云。如冬至，“阴气去，阳云出其，茎末如树木之状”（同上）。郑注：“冬至坎始用事，而主六气，初六巽爻也，巽为木，如树木之状。”坎初六为阴爻，按爻体

说，初六为巽爻，巽为木，故冬至时，阳云出如树木之状。此用爻体释阳气之例。又如大寒，“黑阳云出心，南黑北黄”（同上）。郑注：“大寒于坎直六三，六三得亥气水也，为南黑，季冬土也，为北黄。”坎六三为阴爻，纳支为亥，亥为水，为得亥气水。阳气居南，亥居北，北黑色，曰南黑。季冬土，土色黄，曰北黄。此用爻辰释阳气之例。又如立秋，“浊阴云出，上如赤缙，列下黄弊”（同上）。郑注：“立秋于离直九四，辰在午，又互体巽，故上如赤缙。列，齐平也。立秋直坤，黄色，故名黄弊也。”离九四纳支为午，午南方红曰赤。离二三四互体巽，按《说卦》，巽为绳直，绳用丝麻制作，故曰赤缙。又按八卦卦气，立秋值坤，坤为土，色黄，故曰黄弊。此为用爻辰、互体等释阴气之例。

若爻气或节气当至不至或不当至则至，自然界、社会及人则会出现反常现象，即所谓的灾异。这些灾异主要包括天旱、涝灾、风暴、物伤、兵乱、政弊、脉或虚或盛，人患病等。郑氏通过注《通卦验》阐述了四卦二十四爻所主的二十四节气出现的各种灾异及其形成的原因。冬至之气，当至不至，“万物藏气，大旱，阴不足”，多病。未当至而至，人足太盛，心痛病。“小寒气不至，为小旱小水，大寒不至，有加势也。稼合养于气，气失即伤矣。”“坎九二，阳爻也，为午气不至，故令脉虚。……时方阴，阴闭塞人气，通人之气，气通者喉，喉病为痺。”“坎六三，阴爻也。属足不至，故令人脉虚，虚则足烦气逆，本舌为病。此三平在震中，震为惊恐也。”未当至而至，小寒“寒气失而转生热，病多热，麻以皮为用，孚甲之类，藏失必伤”。大寒“今初未当来而来，上气嗑嗑，肿受其病，以少阴盛也”。“立春木始，王气不至，兵起者，金沴之也”。“大旱多雷”，“阳气出，当小雨”，“麦不成”，“坎六四，阴爻也，属足也，气不足，故令足脉虚”。未当至而至，春气早成，人足少阳脉盛而肿，王气早阴，则伤之，人疾

疫者，受其害也。“雨水气不至，则转为旱，旱故禁种，春坎九五阳爻，于脉宜为手。……心痛坎也，手太阳脉，起于手小指端，上颐下目，内皆雨水，以后为阳脉者。”未当至而至，雨水木气盛为肝，“肝候在目，木气于目则劳，劳故病，言脉亦当为于（手），太阳也”。“惊蛰气不至，是余寒乘之也。后则推暑气命，稚禾之熟在八月，其时蛰虫则有害，故禁种之尔。坎上六阴爻属足，气不至，故命之，脉虚寒气乘，病虐寒也。”惊蛰之气未当至而至，“动人肌肤，病痈疽者，肌肤不堪也，气结生病也。足太阳脉起于下，其气盛合胫肿。”谷雨之气当至不至，人足阳明脉虚。“六三兑爻也，互体坎气不至，故水泽之物不为，痈疽疔振寒霍乱，亦姤兑之病。”未当至而至，人足阳明脉盛，人多病温，黑肿。立夏“盛阳之气不至，则后有寒，阳气乘之，故五谷大伤也。四互体艮，艮在丑，故牛畜病也。阳气不至，其冲更温，故人病寒热也。齿齲者，阳生齲，于时为害也”。未当至而至，人手阳明脉盛，多病头喉痺。芒种“太阳用事，而巽不至，故多凶言，国有狂令也，痺者，气不达为病”。未当至而至，“太阳之气也，过盛病也”。夏至“阳气泄极，而微阴不至，阳功不成，故国有大殃，臣废。阴阳并伤，日月俱食。夏至气不至，则冲气乘之，故多大寒，令草木夏落也，口干噤痛，皆燥病。阴不润阳，谓之燥也”。未当至而至，“阴气过多，以为病也”。小暑“离气不至，故小水，后小旱，有少兵。兵无少者，泄注腹痛，皆离气早至之病也”。“离气早至，则后多伤性也”。“大暑之气不至，后亦寒暴害，九三互体兑，上直毕，毕为，故外兵作也。兑又为刚卤，当国不生物，大暑应，在大寒，容地之萌，故来年饥，筋痺，暑湿之疾。盛暑湿而气不至，于人主筋痺之病也。”大暑“阴气早至，亦为此病”。“立秋之气不至，后亦暴风为灾也。四互体巽，巽为风灾也。风有散物，故年不入也。立秋应立春，孚甲将解，而更寒，

故人病癘。”“立秋则阴气胁，阳气未服，故咳嗽咽喉肿也。”处暑“阴气早至即寒气盛，故病胀，身热不汗”。白露之气当至不至，“应在惊蛰，阳气大泻，万物新出，而寒伤之，故痙疽也。阳气发泄故也”。不当至而至，“阳气未尽，强阴胁之为病。人足于例亦为手也”。秋分之气当至不至，多病温悲心痛。未当至而至，“心气盛，故痙胁鬲痛”。寒露于兑九二爻，“为脊气，不至疵痛也”。不当至而至，“强阴胁衰，故多病痙中热也”。“霜降气不至，则阳气不伏，当死更生，故令物虚耗。六又互体巽，则暴发，来年即为大风也，又挠屈万物，故令人患其腰痛也。”霜降“阴气早至，而胁阳也。又互体离，离巽火得风肿”。立冬之气当至不至，立夏反寒，早寒晚水，人多心烦。“早至则为病，令人掌及臂痛也。”小雪之气早至，“九五坎爻，故耳痛也。辰在申气得，故腹痛”。大雪“盛阳之气早至，结则为痙疽。冬万物孚甲，气早至，故多疽而痛”。

关于灾异的应期，《通卦验》则以相对的两个节气互为应期，如冬至与夏至、小寒与小暑、大寒与大暑、立春与立秋、雨水与处暑、惊蛰与白露、春分与秋分、清明与寒露、谷雨与霜降、立冬与立夏、小满与小雪、芒种与大雪。郑氏把灾异的应期解释为某地：冬至灾期在齐，小寒灾期在周秦，大寒灾期在周，立春灾期在道（黄氏作“楚”），雨水灾期在魏，惊蛰灾期在郑，春分灾期在周秦，清明、谷雨灾期在宋，立夏、小满灾期在燕，芒种、夏至、小暑灾期在齐，大暑灾期在燕，立秋灾期在卫，处暑灾期在郑，白露灾期在鲁，秋分灾期在周，寒露灾期在秦，霜降灾期在赵，立冬灾期在魏，小雪灾期在鲁，大雪灾期在卫。从形式看，郑氏的这些说法与《通卦验》有某种联系，即古代的时空交错在一起，天上星辰和地下区域及节气对应。如前面郑氏所说的天上十二星对应地下十二地，而十二星又对应十二个月和相关的节气。但其实质是有别的。《通卦验》强调的是

灾异发生的时间,而郑氏强调的是灾异发生的地点。《通卦验》应期是单一的,而郑氏应期之地则有重复。如冬至、芒种、夏至与小暑灾在齐,白露小雪灾在鲁,大寒秋分灾在周等。因此,二者的分别是显而易见的。

郑氏在谈二十四气灾异时,有详言者,有略言者或不言者。详言者是说明《通卦验》未尽之意。如他用阴阳气盛衰解说灾异发生的原因,用互体、爻辰等卦象说明发生何种灾异。虽然这些解说不乏牵强附会,或者纯粹是臆说,但他力图用他所掌握的易学和当时自然科学及其他一些知识进一步揭示灾异说的奥秘,不能不说是《易纬》思想的发展。有略者或不言者,表明了他对《通卦验》的认同。他关于二十四气灾异的思想比八卦卦气灾异、十二消息卦灾异思想更为具体、更为深入。其内容更为广泛,更为丰富。

郑氏易学灾异说,属于古代的占验术。古代占验术,分三个层次:第一层次是星占。古人认为天生万物,是万物之本,故观天象以察人事。第二层次是节气和物候占。阴阳节气和物候变化对人体生理发生影响,故观节气和物候可以察人事。第三层次是卜筮占。天生龟、蓍草等“神物”,这些神物具有天的功能,故借助神物可以感通神明以察人事。《周易》有一套效法天地人三才之道的符号体系,本属第三层次的占验,但到了汉代,一些易学家在致力于完善蓍占的同时,还直接把表示阴阳变化的符号与历法相结合,用这些符号和概念称呼历法中的节气,从而《周易》中的符号和概念变成了历法中专用术语。此时易占就是节气历法占,而不是第三层次占验了。这种占验与原来《周易》筮法相比,摆脱了人为操作的因素,更为直观,更具有说服力。

在此特别强调的是,郑氏这里所谓的灾异,并非像人们所想象的那样,是一种绝对神秘的、荒诞的、骇人听闻的自然和社会变故,

而更多的是当时人们在长期生活和生产活动中通过观察和体悟而总结出的关于节气与自然现象、生理现象变化的经验性的规律。他对节气和天气、生物、人的关系的探讨属科学的范畴,如在节气反常时出现旱涝、燥湿、虫害、作物不生、草木不长等现象是对生产经验的总结和记录,属于当时的农业科学;在节气反常时出现脉虚或盛、患何种疾病是对人体生理病理变化的探索和记录,属于当时的医学。我们也注意到他对这些问题的叙述也是比较科学的。在其行文中,表述灾异时用的“多”这个字眼,这就是说一般情况下会发生灾异,并不排除特殊情况。只有很少一部分是非科学的,如他对节气和社会政治关系的说明,如将节气反常出现的兵乱、臣废、国殃等这些偶然的现象视为普遍规律,应当说是反科学的、非理性的。因此,说卦气理论为汉代神学的婢女,倒不如说它是汉代一门自然科学更为恰切。

(二) 爻辰说

爻辰是象数易学的范畴,它作为一种学说产生于西汉初,盛行于东汉,其余音波及几千年,一直到清末,仍然为一些易学家笃信和研究。经过历代易学家精心雕刻和阐发,爻辰说内容丰富而深刻,蕴涵了天文、历法、音律等古代自然科学知识,成为易学家建构象数理论体系和变占筮法的重要材料。

所谓爻辰说是将历法中的十二地支纳入《周易》六十四卦中,即按照一定的原则把《周易》三百八十四爻配以地支,每一爻配一支,然后值以星象、音律。东汉经学大师郑玄就是倡导、整合和运用爻辰说的重要人物。他继承了西汉遗留下来的爻辰说,通过融旧铸新的改造,将其说作为一种工具或方法引进《周易》诠释中。郑氏这一做法,虽然未必真正符合《周易》作者的本意,但对于两汉象数易学乃至整个易学的建构和发展来说,是积极的,有意义的。

其哲学意义在于“郑玄由爻辰说进一步把卦卦联系、卦物联系和万有间的联系涵摄进来,完成一全息的爻位理论,它实际上包含着一个繁杂多层的开放型场有系统。因此乾坤十二爻辰说是郑氏易学中最大的象数学,而其中反映的义理又是最高的义理,即‘乾坤其易之缊、易之门’的郑易宗旨”。^①

那么,郑氏爻辰说有什么内容呢?

根据现有的材料,我们可以看到,郑氏爻辰说是以乾坤生六十四卦这一思想为基础的。《易传》指出:“乾坤,其易之缊耶。”“乾坤,其易之门耶。”(《系辞》)本于此,郑氏把乾坤十二爻之爻辰看做是产生《周易》其他六十二卦三百七十二爻之爻辰的根本。其乾坤爻辰配法如下:

乾	坤
一戌	--巳
一申	--卯
一午	--丑
一辰	--亥
一寅	--酉
一子	--未

从上图不难看出,郑氏乾坤十二辰是按照这样规律排列的:乾六爻自下而上,依次为子、寅、辰、午、申、戌。坤六爻自下而上依次为未、酉、亥、丑、卯、巳。从月份看,乾卦自下而上分别代表了十一月、一月、三月、五月、七月、九月。坤卦分别代表了六月、八月、十月、十二月、二月、四月。这显然是继承了《汉书》、《易纬》的思想。《汉书·律历志》云:“十一月,乾之初九,阳气伏于地下,始著为一,

^① 丁四新:《郑氏易义》,载刘大钧主编《象数易学研究》(二),齐鲁书社1997年版,第119页。

万物萌动……六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，楙之于未。”《易纬·乾凿度》云：“乾，阳也；坤，阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。”

应当指出，郑氏关于乾坤十二爻与十二辰的排列，并不是随意的杜撰，而是有着内在的根据，即爻辰说根据的是当时天文历法等自然科学知识。按照汉人的理解，在阴气最盛之时产生阳气，在阳气最盛之时产生阴气。具体地讲，阳气产生于十一月，阴气产生于五月。这就是京房所谓的“建子阳生，建午阴生”（《京氏易传》卷下），郑氏注《易纬·乾凿度》“太一取其数以行九宫”云“阳起于子、阴起于午”也是此意。因为阴气避讳与阳气相冲，古人多不言五月产生阴气，而言六月产生阴气。《易纬·乾凿度》云：“乾坤，阴阳之主也。阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微居始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。”郑玄注曰：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北也。”“阴气始于巳，生于午，形于未，阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”表现在易学上，子午不相冲，“若在冲也，阴则退一辰”（《易纬·乾凿度》注）。故爻辰乾初爻始于子，坤初爻始于未而不始于午，乾坤两卦自初爻到上爻分别表示阳气阴气由微而显、由弱而强、由小而大的变化。

十二律反映着阴阳变化，用十二律审视自然变化，万物皆禀于律吕。律吕为万物之理。《汉书·律历志》云：“阴阳之施化，万物之终始，既类旅于律吕，又经历于日辰，而变化之情可见矣。”《史记·律书》云：“王者制事立法，物度轨则，壹禀于六律，六律为万事根本焉。”而十二律则起自历法十二辰。《汉书·律历志》云：“夫推历生律制器。”汉蔡邕曾详细地说明了用物候感应测定十二律。他说：“以法为室三重户闭，涂衅，四周密布缋纆，室中以木为案，每律各一案。内库外高，从其方位，加律其上，以葭灰实其端，其月气

至,则灰飞而管通。”(引自孔颖达《礼记·月令正义》卷十四)按照孔颖达解释,在室内布十二辰管,“若其月气至,则其辰之管灰飞而管空也”。以证明十二律与十二辰一致。因此作为历法的十二辰与星象和十二律之间有一种内在的必然联系,那么爻辰与三十八宿和十二律可以相互配置。其配置如下:



乾坤爻辰图



乾坤爻辰所值二十八宿图

十二辰与十二律相配,见郑注《周礼·春官·大师》。他说:

声之阴阳各有合。黄钟,子之气也,十一月建焉,而辰在星纪。大吕,丑之气也,十二月建焉,而辰在玄枵。大簇,寅之气也,正月建焉,而辰在诹訾。应钟,亥之气也,十月建焉,辰在析木。姑洗,辰之气也,三月建焉,而辰在大梁。南吕,酉之气也,八月建焉,而辰在寿星。蕤宾,午之气也,五月建焉,而辰在鹑首。林钟,未之气也,六月建焉,而辰在鹑火。夷则,申之气也,七月建焉,而辰在鹑尾。中吕,巳之气也,四月建焉,而辰在实沈。无射,戌之气也,九月建焉,而辰在大火。夹钟,卯之气也,二月建焉,而辰在降娄。辰与建交错贸处如表里然,是其合也。

这里郑氏也谈到了辰的起源与天象的关系。古人以日月之会和北斗所指方向确立辰和月。郑氏注《月令》:“日月之行岁十二

会，圣王因其会而分之以为大数焉。观斗所建，命其四时。”星纪、玄枵、娵訾、析木、大梁、寿星、鹑首、鹑火、鹑尾、实沈、大火、降娄是谓一年之内日月之会的十二星次，这十二星次是确立十二辰的标准，因十二辰以十二星次确立，故十二星次即被视为十二辰。《左传》昭公七年云：“日月之会是谓辰。”郑注《周礼·大宗伯》云：“辰，谓日月所会十二次。”即是此意。那么，十二辰与二十八宿是怎么配置的呢？郑氏此处未言。其实，星和辰是一致的。贾公彦疏郑注《周礼·大师》云：“按斗柄所建十二辰而左旋，曰体十二月，与月合宿而右转，但斗之所建，建在地上十二辰，故言子丑之等。辰者日月之会，会在天上十二次，故言娵訾降娄之等。”孔颖达疏孔传《尚书·尧典》云：“日行迟，月行疾，每月之朔，月行及日而与之会，其必在宿，分二十八宿是日月所会之处。辰，时也。”集会有时，故谓之辰。日月所会与四时中星俱是二十八宿，举人目所见，以星言之，论其日月所会，以辰言之，其实一物。”（《尚书正义》卷二）这就是说，日月所会之处是十二星次，与二十八宿对应，十二星次又是代表了一定时间的辰，即辰是时间和空间的统一。实质上辰和星是一回事。

按郑玄注《月令》：“孟春者，日月会于娵訾，而斗建寅之辰也。”“仲春者，日月会于降娄，而斗建卯之辰也。”“季春者，日月会于大梁，而斗建辰之辰。”“孟夏者，日月会于实沈，而斗建巳之月辰。”“仲夏者，日月会于鹑首，而斗建午之辰也。”“季夏者，日月会于鹑火，而斗建未之辰也。”“孟秋者，日月会于鹑尾，而斗建申之辰也。”“仲秋者，日月会于寿星，而斗建酉之辰也。”“季秋者，日月会于大火，而斗建戌之辰也。”“孟冬者，日月会于析木之津，而斗建亥之辰也。”“仲冬者，日月会于星纪，而斗建子之辰也。”“季冬者，日月会于玄枵，而斗建丑之辰也。”（《礼记正义》卷十四——卷十七）

又考郑氏注《月令·孟春》“森风暴雨总至”云：“正月宿直尾、箕，箕好风，其气逆也。”注《月令·仲春》“仲春行秋令，则其国大水，寒气总至”云：“八月宿直昴、毕，毕好雨。”注《月令·仲夏》“行秋令，则草木零落”云：“八月宿直昴、毕，为天狱，主杀。”注《月令·季春》“行夏令……时雨不降”云：“六月宿直鬼”。注《月令·季秋》“季秋行夏令……民多飢噉”云：“六月宿直东井，气多暑雨。”注《月令·季秋》“师兴不居”云：“辰宿直角，角主兵。”注《月令·季夏》“行秋令，则丘隰水潦”云：“九月宿直奎。”注《月令·孟秋》“戎兵乃来”云：“十月宿直营室，营室之气为害。”注《月令·仲秋》“仲秋行春令，则秋雨不降”云：“卯宿直房心，心为大火。”注《月令·孟冬》“小兵时起，土地侵削”云：“申宿直参、伐，参、伐为兵。”注《月令·仲冬》“行秋令，则天时雨汁，瓜瓠不成”云：“酉宿直昴、毕，毕好雨……子宿直虚、危，虚、危内有瓜瓠。”

可以推断，郑氏关于十二辰、十二星次与二十八宿配置如下：寅，艮眚，尾、箕；卯，降娄，房、心；辰，大梁，角、亢、氐；未，鹑火，鬼、东井；申，鹑尾，[觜、]参伐；酉，寿星，昴、毕；戌，大火，奎、[娄、胃]；亥，析木，营室、[壁]。子，星纪，虚、危。另据惠栋等人补证：巳，实沈，翼、轸；午，鹑首，柳、星、张；丑，玄枵，斗、牛、女。如上“乾坤爻辰所直二十八宿图”所示。

如前所言，既然乾坤是《周易》之根本，其他卦皆由乾坤阴阳二爻构成的，那么，他卦自下而上阳爻可视为相应的乾之阳爻，阴爻可视为相应的坤之阴爻。其爻辰配值也当如此。即逢阳爻从乾爻所值，逢阴爻从坤爻所值。如既济卦，初九阳爻从乾初九值子，六二阴爻从坤六二值酉，九三阳爻从乾九三值辰，六四阴爻从坤六四值丑，九五阳爻从乾九五值申，上六阴爻从坤上六值巳。如未济卦初六阴爻从坤初六值未，九二阳爻从乾九二值寅，六三阴爻从坤六三值亥，九四阳爻从乾九四值午，六五阴爻从坤六五值卯，上九阳

爻从乾上六值戌。详见下图：

既济	未济
巳--仲吕	戌--无射
申--夷则	卯--夹钟
丑--大吕	午--蕤宾
辰--姑洗	亥--应钟
酉--南吕	寅--大簇
子--黄钟	未--林钟

以上是既济、未济两卦十二爻所值辰及其十二吕律，然后配上星宿就是两卦完整的爻辰图。其他卦雷同。这样，在郑玄那里，一个以自然科学为背景，以乾坤十二爻为轴心的爻辰大系统被建构起来，用于表示客观现实中十二种气，即子气、丑气、寅气、卯气、辰气、巳气、午气、未气、申气、酉气、戌气、亥气。当十二种气不当至而至时，则用“乘之”说明之。郑注《月令》“孟春行夏令”云：“巳之气乘之也。”注“季春行冬令”云：“丑之气乘之也。”注“仲春行秋令”云：“酉之气乘之也。”注“孟夏行秋令”云：“申之气乘之也。”注“仲夏行冬令”云：“子之气乘之也。”注“季夏行春令”云：“辰之气乘之也。”注“孟秋行冬令”云：“亥之气乘之也。”注“孟秋行春令”云：“寅之气乘之也。”注“仲秋行春令”云：“卯之气乘之也。”注“季秋行夏令”云：“未之气乘之也。”注“仲冬行夏令”云：“午之气乘之也。”注“季冬行秋令”云：“戌之气乘之也。”

爻辰本质上也是一种卦气。乾坤十二爻主十二气，因六十四卦皆由乾坤十二爻构成，故六十四卦三百八十四爻则有三百八十四气。按照郑氏爻体说，而每一爻代表一个三画之卦，一爻之气即是一卦之气，三百八十四爻有三百八十四个三画之卦，内涵诸多卦之气，故爻辰说可以转换为卦气说。另一方面，乾坤十二爻消息成十二消息卦，十二爻主十二气，与十二卦主十二气本质上没有差

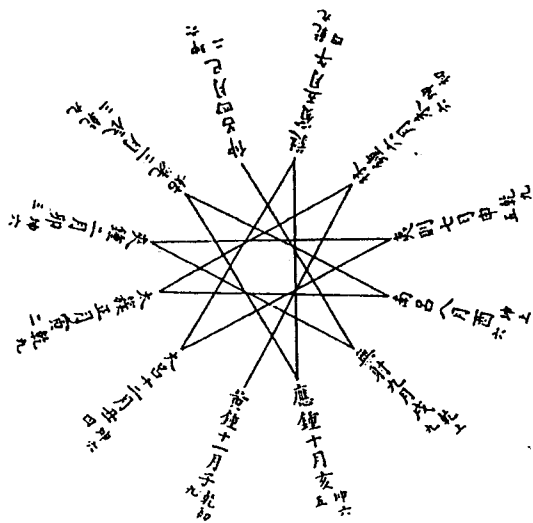
别。在卦气说中,十二卦是辟卦,其他卦是杂卦,即十二卦统摄杂卦,故爻辰与整个六十四卦卦气或者说六日七分说异曲同工。如丁四新先生所指出:“阴阳气在乾坤十二爻中的流动,构成一个最小单位的卦气说,郑氏爻辰说正是在此基础上,以乾坤十二爻统构四正卦、八卦、十二消息卦和六十卦之卦气说。”^①

然而,古代易学家对郑氏乾坤爻辰说的理解不尽一致,尤其在十二辰配爻方面,宋代朱震在《汉上易传》中,据郑注《周礼·太师》作《律吕起于冬至之气图》和《十二律相生图》(图如下)

乾	坤
上九一无射	上六--中吕
壬戌	癸酉
九五一夷则	六五--应钟
壬申	癸亥
九四一蕤宾	六四--大吕
壬午	癸丑
九三一姑洗	六三--夹钟
甲辰	乙卯
九二一大簇	六二--南吕
甲寅	乙巳
初九一黄钟	初六--林钟
甲子	乙未

律吕起于冬至之气图

^① 丁四新:《郑氏易义》,载刘大钧主编《象数易学研究》(二),齐鲁书社1997年版,第114~115页。



十二律相生图

从两个图可以看出，朱震所理解的郑氏乾坤十二爻辰为：乾六爻自下而上依次为子、寅、辰、午、申、戌，坤六爻自下而上依次为未、巳、卯、丑、亥、酉。其中乾起于子，终于戌则与郑氏之义相符，而坤起于未、终于酉则与郑氏之义相差甚远。关于这一点，清儒惠栋、张惠言等人考证极详。惠栋作《十二爻辰图》校正了朱震之误，并从音律方面作了考辨。他指出：

栋案《乾凿度》之说与十二律相生图合，郑于《周礼·太师》注云：“黄钟初九也，下生林钟之初六，林钟又上生大簇之九二，大簇又下生南吕之六二，南吕又上生姑洗之九三，姑洗又下生应钟之六三，应钟又上生蕤宾之九四，蕤宾又上（下）生大吕之六四，大吕又上（下）生夷则之九五，夷则又下（上）生夹钟之六五，夹钟又上（下）生无射之上九，无射又上生中吕之上六。”韦昭注《周语》云：“十一月黄钟乾初九也，十二月大吕坤六四也，正月大簇乾九二也，二月夹钟坤六五也，三月姑洗乾

九三也，四月中吕坤上六也，五月蕤宾乾九四也，六月林钟坤初六也，七月夷则乾九五也，八月南吕坤六二也，九月无射乾上九也，十月应钟坤六三也。”郑氏注《易》、陆绩注《太玄》皆同前说，是以何妥《文言》注，以初九当十一月，九二当正月，九三当三月，九四当五月，九五当七月，上九当九月也。宋儒朱子发作十二律图，六二在巳，六三在卯，六五在亥，上六在酉，是坤贞于未而左行，其误甚矣。今作图以正之。（《易汉学》卷六）

张惠言肯定了惠氏的考证，并在此基础上指出，朱震爻辰说在音律方面的失误。在张氏看来，朱震失误有三：其一，“朱误以南吕在巳，以中吕在酉”；其二，“朱误应钟为夹钟”；其三，“朱误夹钟为应钟”。（见《周易郑氏义·略例》）

惠、张二人所论极是。朱震失误之处归结起来，不外乎两个方面：一在音律方面，如上面张惠言所论，此不在赘述。一是在对《易纬》所谓阳左行、阴右行的理解上。朱震将“左行”、“右行”理解为顺逆，左行指爻于地支相配，右行指爻与地支逆配。实际上，郑氏的“左行”、“右行”是指前后次序，一个阳支，一个阴支。郑注《易纬·乾凿度》云：“贞，正也。初爻以此为正，次爻左右者，各从次数之。”即是此意。

又考郑易，注《比》初六：“爻辰在未。”（《诗·宛邱正义》）①注《困》九二云：“二据初，辰在未。”（《士冠礼》疏）注《明夷》六二云：“六二辰在酉。”（《内则正义》）注《中孚》云：“三辰在亥。”（《诗·无羊正义》）注坎六四云：“爻辰在丑。”（《诗·宛邱正义》）注《泰》六五云：“五爻辰在卯。”（《周礼·媒氏疏》）注《坎》上六云：“爻辰

① 见惠栋《郑氏周易》，台湾《无求备斋易经集成》本，以下所引郑氏易注不再说明。

在巳。”(《公羊疏》)又按阴阳爻辰皆本于乾坤,可以推知,坤卦爻辰自下而上则为未、酉、亥、丑、卯、巳。故朱震之论与郑氏爻辰说不符。

另外,还有的易学家把爻辰说视为郑氏一家之学。如清儒焦循指出:“自为郑氏一家之学,非本之《乾凿度》,亦不必本于月律也。”(《易图略》卷八)清何秋涛作《周易爻辰申郑义》也主此说。考汉代文献,早在郑玄之前,爻辰说就已流行。西汉京房创立了纳甲筮法,其所用的爻纳支其实就是爻辰。《汉书》曾引用过爻辰说。《汉书·律历志》云:“十一月,乾之初九,阳气伏于地下,始著为一,万物萌动……六月,坤之初六,阴气受任于太阳,继养化柔,万物生长,櫟之于未。”而比较系统地论述爻辰说,莫过于《易纬·乾凿度》,此书根据天左旋、地右迁的学说和阴阳变化理论,提出了“乾,阳也;坤,阴也,并治而交错行,乾贞于十一月子,左行,阳时六;坤贞于六月未,右行,阴时六,以奉顺成其岁”的乾坤十二爻辰的思想,并依此建立了《周易》六十四卦三百八十四爻之爻辰体系。虽然这些爻辰说与郑玄还存有一定差异,或是那么不完备,但其爻辰说的框架已基本凸显出来。可见,爻辰非郑氏发明,当为郑氏所传和所用。郑氏曾“师事京兆第五元先,始通京氏易”(《后汉书·郑玄传》),精历数图纬之言,又注释过《易纬》,其爻辰说本之于京氏、《易纬》等当在情理之中。故认为爻辰说为郑氏一家之学显然不妥,而主张郑氏爻辰来自费氏,“本《费氏分野》一书”^①,则不足为据。

当然,承认郑氏爻辰说与京氏易及《易纬》有继承关系,并不意味着将三者爻辰说混同,而抹杀郑氏于爻辰说的功绩。相反,这恰恰说明郑氏爻辰说学有根基。况且郑氏并不是简单地重复或套用

^① 皮锡瑞:《经学通论》,中华书局1982年版,第21页。

已有的现成的爻辰说,而是创造性阐发了此学说,也就是说,郑氏爻辰说在汉代独具特色。^①

(三) 易数说

数,是中国古代数学的概念,本义指计算事物。《说文》:“数,计也。”《汉书·律历志》云:“数,一十百千万也,所以算数事物,顺性之理也。”古人借用数学计算建立了早期的筮法,且以数字的形式表达了筮法推演的结果。大衍筮法是现今能见到保存最早的借用数学中的数及其数的计算的筮法,而当今考古发现的殷周时期甚至还早的刻在卜甲、卜骨、陶器等一些数字符号,是公认的早于《周易》六十四卦的用数字表示的数字卦。这说明了《周易》与数学有不解之缘,也正是在这个意义上,春秋时韩简提出了“龟,象也;筮,数也”(《左传》僖公十五年)。成书于战国时代的《易传》第一次全面地总结和概括了易数的理论,阐明了数在易学中的作用和地位。将《易传》中的数置于显要的位置加以研究当为汉代。两汉易学家吸收了当时自然科学所取得的成果,赋予了易数以新的含义,使其成为建构象数体系的一大支柱。其中郑玄在这方面的贡献十分突出。他通过对两汉易数研究成果的整合,论述和阐发了自己的易数理论。郑氏的易数理论归纳起来主要表现在三个方面:气数说、蓍数说、九宫数说。

1. 气数说

在中国传统哲学中,气被视为宇宙本原、万物之本,客观世界生生不息、千差万别的事物皆由气产生和构成。从先秦的《管子》到汉代王充等主此说,《管子》用“精气”的范畴、王充用“元气”的

^① 详见林忠军《周易郑氏学阐微》,上海古籍出版社 2005 年版,第 106~108 页。

范畴,理解和说明世界产生和事物的形成。当然也有人不同意这种观点,认为在气之上还有比气更为根本的东西存在,那就是道或者称为“无”,先秦的老、庄和汉代《淮南子》、《易纬》等主此说。他们主张道(无)产生气(有),由气生成天地万物。如《易纬》用“太易”表示“无”状态,用太初、太始、太素表示气之产生和形成。《乾凿度》云:“有太易、太初、太始、太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气形质具而未离,故曰浑沦。”不仅如此,《乾凿度》还将宇宙从无到有产生过程视为一、七、九之数变,即“易变而为一,一变而为七,七变而为九。九者,气变之究也,乃复变而为一”。郑玄在承认这一观点的同时,又把它阐发得明确清晰,更具有逻辑性。他注《易纬·乾凿度》说:

易,太易也。太易变而为一,谓变为太初也。一变而为七,谓变为太始也。七变而为九,谓变为太素也。乃复变为一,“一变”误耳,当为“二”。二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协。不言如是者,谓足相推明耳。九言气变之究也,二言形之始,亦足以发之耳。又言乃复之一,易之变一也。太易之变,不惟是而已,乃复变而为二,亦谓变而为太初。二变为六,亦谓变而为太始也。六变为八,亦谓变而为太素也。

显然,这里的一、七、九三个数表示的是太初、太始、太素三个气变状态,也表示阳气始生、壮盛、终究三个阶段和与此相关的三个方位。这就是他所谓的“一主北方,气渐生之始,此则太初气之所生也”。“七主南方,阳气壮盛之始也,万物皆形见焉,此则太始气之所生者也。”“西方阳气所终,究之始也,此则太素气之所生也。”同时,二、六、八三个数表示的是太初、太始、太素三个气变状态,不同的是它表示阴气始生、壮盛、终究三个阶段和与此相关的

三个方位，即二主南方，阴气始生，六主北方，阴气壮盛，八主东方，阴气终究。其中，数六、七、八、九就是四象。他注《易纬·乾凿度》云：“七在南方象火，九在西方象金，六在北方象水，八在东方象木。自太易至太素，气也，形也。既成四象，爻备于是。”从这里可以看到，郑氏的象即是数，数即是象，二者是同一个问题的两个方面，象数源于太易（无）。他沿袭《易纬》的传统，用数解释了宇宙起源。他对于阴阳和四象的理解与上面五行思想完全一致。就阴阳而言，一、二阴阳二气之始，六、七阴阳二气之盛，八、九阴阳二气之终。就五行而言，一、二则为生数：天一生水于北，地二生火于南；六、七是成数：地六成水于北，天七成火于南；八、九是成数：地八成木于东，天九成金于西。

既然一、二、六、七、八、九是阴阳二气以及与此相关的四象五行的符号，那么，这些数的变化象征了阴阳二气消长：七变九象阳气变化，八变六象阴气变化。郑氏用“气息”表示阳气变化，“气消”表示阴气变化。他注《乾凿度》云：“阳动而进，变七之九，象其气息也；阴动而退，变八之六，象其气消也。”郑氏还用数解释了万物生灭。在他看来，不仅天地万物源于气数，万物生灭也取决于气数。他注《系辞》“精气为物、游魂为变”时说：

精气为七、八也，游魂为九、六也。七、八木火之数，九、六金水之数。木火用事而物生，故精气为物；金水用事而物变，故游魂为变。精气谓之神，游魂谓之鬼，木火生物，金水终物。二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也。^①

按《系辞》之意，“精气”和“游魂”是气的两种不同状态：“精气”为阳精灵之气，其气聚则物成其形。《大戴礼记·曾子天圆》：“阳之精气曰神。”游魂是气散游荡状态，其气游散则物变化。因阴

^① 李鼎祚：《周易集解》。以下引文，凡引此书者，注皆略。

阳二气屈伸变化神妙莫测，故精气为神。《系辞》：“阴阳不测之谓神。”《说卦》：“神也者，妙万物而为言者也。”物生气伸而至，故神又为伸也。《论衡·论死》：“阳气道物而生故谓之神。”“神者，伸也。”气游散则物变故，物变则气屈而归，故游魂为归，鬼，归也。《礼记·祭义》：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”郑氏用七八表示精气，九六表示游魂。七、八数于五行分别为木火，九、六于五行分别为金水。木为春，万物生；火为夏，万物盛。故“木火用事而物生”。金为秋，万物衰；水为冬，万物终。故“金水用事而物变”。

郑氏以当时的易学知识和思想文化对《系辞》和《易纬》加以解释，将其作者固有的、深藏在内的或未尽的意思全部展现出来，丰富和发展了易数理论，为进一步探讨大衍之数 and 卦爻之数提供了客观基础。在他看来，易学史上筮占及与此相关的爻变则是效法了宇宙演化，其所用的数就是宇宙演化之数。他注《易纬·乾凿度》云：“九六，爻之变动者，《系辞》曰：‘爻，效天下之动也。’然则《连山》《归藏》占彖，本其质性也。《周易》占变者，效其流动也。”“一变而为七，是今阳爻之象；七变而为九，是今阳爻之变；二变而为六，是今阴爻之变；六变而为八，是今阴爻之象。”就哲学而言，他作为一个大学问家，以注释易学为形式，探讨宇宙起源和发展及数在这个过程中作用，力图用抽象的、变化的数理解和把握整体世界及其具体事物的变化，其思想的深度和广度丝毫不比同时代的其他思想家逊色。

2. 蓍数说

《易传·系辞》提出十个自然数，称为“天地之数”，但对于“天地之数”的含义和作用却未作说明，这就给后世留下一个难解之谜，导致易学界众说纷纭。郑氏取“五行之数”解说“天地之数”，自成一家之言。他指出：

天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地

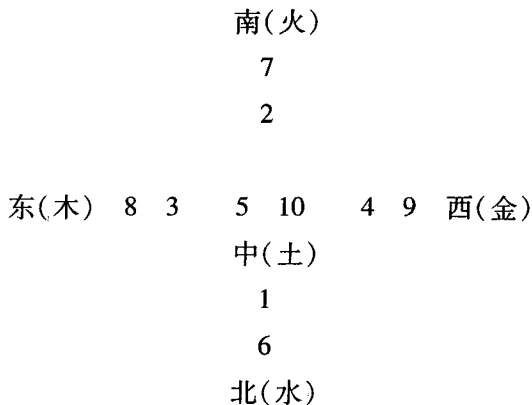
数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者阴无匹，阳无耦，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二耦也，地八为天三匹也，天九为地四耦也，地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也。（《左传疏》，见惠栋《郑氏周易》）

五行之数来自于五行序数，《尚书·洪范》云：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”这里的一、二、三、四、五本来是表示五行的顺序的，后来就被确立为五行数。郑玄认为，天地之数“一”至“五”这五个自然数不是别的，就是五行序数。五行之数有奇偶之分，天地之数“一”至“五”有阴阳之别。凡奇数为阳，偶数为阴；天数为阳，地数为阴。故天地之数“一”至“五”与五行之数则贯通，是一个问题两个方面。但是这五个数是孤立的，即“阴无匹，阳无耦”，此不符合《系辞》所谓“一阴一阳之谓道”的原则。因此，在郑氏看来，阴阳之数必须有对有合，又当以六、七、八、九、十这五个数合之，具体说，一六、二七、三八、四九、五十两两匹配相合。那么，这十个数两两怎么相合，其根据何在？郑氏进一步说明：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并，地十成土于中，与天五并也。（《月令正义》，同上）

在这里，郑氏将一、二、三、四、五这五个自然数视为五行生数，将六、七、八、九、十这五个自然数视为五行成数。从数的构成看，一加五为六，二加五为七，三加五为八，四加五为九，五加五为十。其生数和成数是以五数作为纽带联结起来。因成数本于生数，故其居位相同，即一六为水居北，二七为火居南，三八为木居东，四九为金居西，五十为土居中。从而将天地之数赋予了五行含义，使天

地之数 and 五行之数融为一体。更为重要的是,通过诠释,构筑一个具有易学特色、影响后世的数理图式。其图式如下:



同时,《易传·系辞》还论述大衍之数及其行蓍过程,而对天地之数与大衍之数的关系却只字未提。从现存易学资料看,汉代易学家多关注“大衍之数五十”和“其用四十九”问题,着力解说之。如京房曰:“五十者,谓十日、十二辰、二十八宿也。凡五十其一不用者,天之生气,将欲以虚来实,故用四十九焉。”(《周易正义》卷七)马融曰:“易有太极,北辰是也。太极生两仪,两仪生日月,日月生四时,四时生五行,五行生十二月,十二月生二十四气。北辰居中心不动,其余四十九,转运而用也。”(同上)荀爽云:“卦各有六爻,六八四十八,加乾坤二用,凡有五十。乾初九潜龙勿用,故用四十九也。”(同上)只有郑玄发现了《系辞》中天地之数和大衍之数的内在的关联,并力图凭借自己的渊博学识,推断这个发现的合理性。他指出:

天地之数五十有五,以五行气通,凡五行减五,大衍又减一,故四十九也。(《周易正义》卷七)

大衍之数五十有五,五行各气并,气并而减五,惟有五十,以五十之数不可以为七八九六,卜筮之占以用之,更减其一,故四十有九也。(《月令正义》,见惠栋《郑氏周易》)

此谓天地之数和为五十五，大衍之数五十本于天地之数。大衍之数言五十，取决于天地之数之中有五行，一至五是五行的生数，六至十是五行的成数，成数是五行生数加五，生数和成数两两成对，阴阳和谐，故天地之数通过五行紧密相连，贯通一体。因此，天地之数减五当为大衍之数五十。这就所谓“五行各气通、气并而减五、惟有五十”。然而，五十之数推演不出与爻密切相关的六、七、八、九四个数。郑氏认为要得出这四个数，必须用四十九，这就是“大衍之数五十、其用四十有九”的原因。

郑氏对大衍之数的解说虽然未必完全符合《易传·系辞》之原义，但是，他发现了天地之数与大衍之数关联，并能立足于筮法，参照五行，言之成理，证之有据，不失为当时一家之言，启迪了后世易学家对这一问题的关注和探讨。三国虞翻、宋代朱熹，乃至今人高亨、金景芳等学者认为天地之数即大衍之数，进而又提出通行本《系辞》中“天地之数”与“大衍之数”两节相分离是错简。^①显然，是受启于郑氏易学。郑氏易学影响至深至远矣！同时，郑氏通过诠释大衍之数所构筑的融时空为一体的易学图式，与宋人“发现”和承传的“河图”（刘牧又称“洛书”）数理完全吻合。由此可以推断，宋人所谓的“河图”虽属伪造，但若追源，则必有所本，并非凭空杜撰。

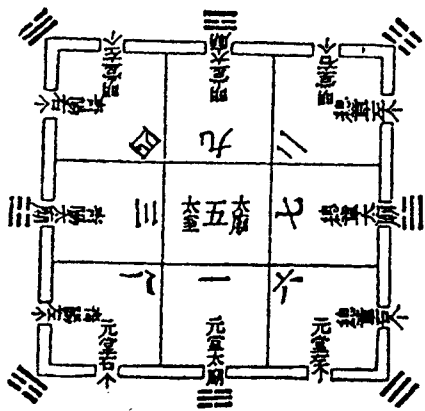
当然，以五行释天地之数并以天地之数排列构成内含丰富数理的图式，并非郑氏所发明，早在郑氏之前就已萌芽流行。如《易纬·乾坤凿度》指出：“天本一而立，一为数源，地配生六，成天地之数，合而成性。天三地八，天七地二，天五地十，天九地四。”扬雄云：“三八为木，为东方，为春……四九为金，为西方，为秋……二七为火，为南

^① 虞翻观点见其《周易集解》卷十四；朱熹观点见其《周易本义》卷七；高亨观点见其《周易大传今注》（齐鲁书社1988年版，第524～525页）；金景芳观点见其《周易全解》（吉林大学出版社1989年版，第485～486页）。

方,为夏……一六为水,为北方,为冬……五五为土,为中央,为四维。”(《太玄·玄数》)又说:“一与六共宗,二与七为朋,三与八成友,四与九同道,五与五相守。”(《太玄·玄图》)郑玄的贡献不是简单地重复西汉以来易学研究成果,而是把这些研究成果运用于诠释《周易》文本中,并在此基础上阐发了自己的蓍数理论。

3. 九宫数说

九宫之说始于先秦。《管子·幼官》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等典籍中有关天子在一年四季分居九个不同宫室的说法。按照《十二纪》和《月令》记载,天子春居青阳三室,夏居南方明堂三室,秋居西方总章三室,冬居北方玄堂三室,中央之室每季居十八日,共十三室。这是以出入门户命名的十三室,其中四个角是一室两个门户而称两室。如春天所居青阳右个与夏天所居明堂左个为一室,夏天所居明堂右个与秋天所居总章左个为一室,秋天所居总章右个与冬天所居玄堂左个为一室,冬天所居玄堂右个与春天所居青阳左个为一室。按此计算,天子一年四季分居九室听政。见下图:



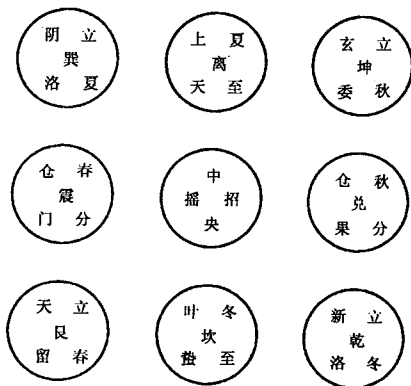
明堂九室图

以上是《吕氏春秋》和《月令》所记载的九宫说。《灵枢经·八风》

则记载了太一在一年八个节气中分居九个宫：

太一常以冬至之日，居叶蛰之宫四十六日，明日居天留四十六日，明日居仓门四十六日，明日居阴洛四十五日，明日居天宫四十六日，明日居元委四十六日，明日居仓果四十六日，明日居新洛四十五日，明日复居叶蛰之宫，曰冬至矣。太一日游，以冬至之日居叶蛰之宫，数所在，日从一处，至九日复反于一。常如是无已，终而复始。

此以叶蛰、天留、仓门、阴洛、天宫(上天)、元委、仓果、新洛、招摇命名九宫。太一自冬至，至立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分八个节气，行八宫，加中宫为九宫。如图所示：



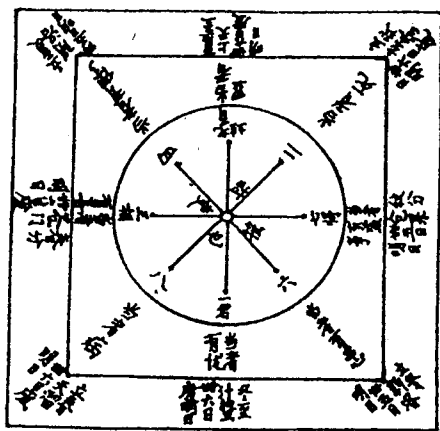
合八风虚实邪正

从上面的文献记载看，前二者讲的是人间之事，后者讲的是天上之事，其所使用的称呼也不同，但九宫观念是确定的，也是一致的。值得注意的是，行文中未见九宫数。明确记载九宫之数的是《大戴礼记·明堂》和近几年安徽阜阳双古堆汝阴侯墓出土的九宫式盘等。《大戴礼记·明堂》云：

明堂者，古有之也。凡九室：一室而有四户，八牖，三十六户、七十二牖。以茅盖屋，上圆下方。

明堂者，所以明诸侯尊卑。……《明堂·月令》：赤缀户也，白缀牖也。二九四，七五三，六一八。……

出土“九宫式盘”包含了《灵枢经》中的八宫和式占的内容，还配有与《大戴礼记·明堂》相同的九宫数，见下图：



汉汝阴侯墓出土的占盘

《易纬》吸收了前人的九宫思想，将九宫数提升到阴阳之道的高度加以阐发，认为自然界阴阳消长变化是有规律的，这个规律可以用七八九六之数表示出来，数之一阴一阳之和为十五，十五为阴阳变化的规律，九宫数体现了这个阴阳变化规律。《乾凿度》指出：

阳动而进，阴动而退。故阳以七、阴以八为象，易一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

其实，此以大衍筮法六七八九之数理解阴阳之气及规律。按筮法，六为老阴之数，九为老阳之数，八为少阴之数，七为少阳之数。少阳之数与少阴之数合为十五(7+8)，老阴之数与老阳之数

也合为十五(6+9)。少阴少阳为不变之数,老阴老阳为变数。《易纬》将筮法中阴阳之数赋予了自然界,认为六七八九之数是自然界固有,它象征着阴阳变化的规律。太一下行九宫也取此数。然后用以解释和证明大衍之数的合理性。《易纬》只言太一取其数行九宫,却未言九宫数排列及其中的道理。郑玄把这一问题置于易学、天文学等更广泛视野中加以诠释和探讨。他注《乾凿度》云:

太一者,北辰之神名也,居其所曰太一,常行于八卦日辰之间,曰天一或曰太一。出入所游息于紫宫之内,其星因以为名焉。故《星经》曰:天一,太一,主气之神。行,犹待也。四正四维,以八卦神所居,故亦名之曰宫。天一下行,犹天子出巡狩省方岳之事,每率(卒)则复。太一下行八卦之宫,每四乃还于中央。中央者,北神之所居,故因谓之九宫。天数大分,以阳出,以阴入。阳起于子,阴起于午,是以太一下九宫从坎宫始。坎中男,始亦言无适也。自此而从于坤宫。坤,母也。又自此而从震宫。震,长男也。又自此而从巽宫。巽,长女也。所行者半矣,还息于中央之宫。既又自此而从乾宫。乾,父也。自此而从兑宫。兑,少女也。又自此从于艮宫。艮,少男也。又自此从于离宫。离,中女也。行则周矣。上游息于太一天一之宫,而反于紫宫,行从坎宫始,终于离宫,数自太一行之,坎为名耳。出从中男,入从中女,亦因阴阳男女之偶,为终始云。从自坎宫,必先之坤宫者,母于子养之勤劳者。次之震,又之巽,母从异性来,此其所以敬为生者。从息中而复之乾者,父于子教之而已,于事逸也。次之兑,又之艮,父或老顺其心所爱,以为长育,多少大小之行,已亦为施,此数者合十五,言有法也。

这里的“太一”为北辰星,也称北极星。因此星耀眼明亮,周围又有众星环绕,古人将此星神化。《论语·为政》:“北辰居其所而众星

共之。”《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃，余三星后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫。”古代对日月星辰的认识是对人间社会等级制度的折射。“当中国进入封建中央集权制以后，人们就把人间以君主皇帝为中心的政治制度也附会到天上去。于是，‘天有北辰，众星环共。天帝威神，尊之耀魄，配之以勾陈，有四辅之上相，有三公之近臣。’”^①根据今人研究，太一在中国古代有三重路向的理解，或者说在三种意义上被使用。一是宇宙之本体，相当道家的一和太极；一是宗教或神学上的太一神；一是天文学上北辰星。^②郭店出土的楚简《太一生水》中的“太一”主要是在第一层意义上使用的。而郑玄则是在这三层意义上使用的。

郑氏对九宫的说明与《吕氏春秋》等不同。郑氏谈论的是天道，即太一神运行的轨迹；而《吕氏春秋》等谈论的是人道，即人间帝王听政场所。更为重要的是郑氏揭示了九宫数与八卦数的关系。郑氏所理解的八宫，是天上八卦位置。太一游行八宫就是游行八卦。而太一游行八宫的次序数就是八卦数。具体说，太一行九宫，先坎宫，次坤宫、震宫、巽宫，然后返回中宫，再从中宫到乾宫、兑宫、离宫。根据这一次序，八卦中每一卦被赋予一个数，那就是坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九。经过郑氏的解说，一个融象数理为一体、具有丰富内涵的九宫框架被勾画出来。这是包括《乾凿度》在内的郑氏以前其他文献所没有、也不可能论及到的。同时，郑氏说明了九宫之数合乎自然规律和家庭伦理关系。太一始于坎，终于离，体现了“阳起于子、阴起于午”的规律。

① 周桂钿：《天地奥秘的探索里程》，中国社会科学出版社1988年版，第139页。

② 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社2000年版，第91页。

按照汉人卦气说,阴阳二气消长,坎代表冬季十一月,离代表夏季五月。阳气生于十一月,盛于五月;阴气生于五月,盛于十月。荀爽所说的“乾起于坎而终于离,坤起于离而终于坎,离坎者,乾坤之家而阴阳之府”即是此义。在这个意义说,太一自坎始,与郭店楚简“太一生水”是一致的。从家庭角度看,太一始于坎,“出从中男”;终于离,“入从中女”,体现了男女之终,夫妇之始。坤为母,乾为父。太一始于坎而坤,中宫后先乾,则体现了母养父教之理。

郑氏九宫或九宫数说,既有宗教神学的杂质,又有天文学、历法、数学等科学的因素,是易学、神学、科学相结合的产物。就易学而言,郑氏对九宫及其数所作的解释和阐发,对于汉代象数乃至整个易学史的发展有着特殊的贡献。它标志着两汉时期关于易数的研究达到了一个新的高度,为图书之学的产生准备了思想资料和思维模式。宋代盛行的内含丰富象数学理的图式——“洛书”,除了其黑白阴阳圆点之外,其他皆可从郑氏的九宫说中找到根据,这无可辩驳地说明了宋儒所谓的洛书与汉代九宫说的确有着内在的关联。

四 重象数义理兼顾训诂的易学方法

成书于殷周之际的《周易》本为卜筮之书,生活在春秋时的孔子儒家在传授、整理《周易》时,首先把它视为诠释的对象,以儒家独特的语言和思维对《周易》成书(包括成书的过程和时间、作者)、主要概念、符号系统、思想内容、卦爻辞、筮法和治《易》的方法等系列问题进行了系统地解说,在保持了对象性质不变大前提下,最大限度地促进《周易》与儒家的思想会通,使其诠释客观上远远超越了《周易》本义,开了易学诠释学的先河。西汉已降,迎合了当时社

会的政治和文化的需要,汉武帝独尊儒术,《周易》因孔子儒家的整理和诠释而跃居五经之首。统治者的倡导和功利驱使,使易学诠释趋向繁荣。西汉今文易学家在儒家取代黄老之时,以张扬儒家思想为己任,以《易传》为最高权威,运用当时流行的阴阳五行说和天文历法,探求《周易》微言大义,重建了偏于天道、以占验为功用的易学诠释体系。东汉古文易学家轻视今文易学比附的诠释方法,绝对崇拜易学圣贤和权威的言论,主观上严格遵循注不破经的原则,专以象数、训诂为工具,通过对《周易》经传的文本整理和文辞的注释,力图恢复《周易》经传作者本意,凸显圣贤的易学思想,建立了藐视规范的诠释体系。

郑玄的易学与其整个汉代经学诠释是一致的,其易学诠释活动是在其整个两汉诠释学的大框架下遵循一定原则、按照一定方法实现的。今人匡鹏飞在论述郑玄解释学时指出:“他(郑玄)继承古文学派的求实学风,不尚空论,又吸取今文学派的经世精神,以礼注经,而前者尤甚。这样,他就形成了以‘述先圣之元意’为解释目的,以语言文字、名物制度为解释对象的经典解释观。”^①郑氏易学解释学是以解释《周易》卦爻辞和《易传》之辞为主要研究对象,以恢复和揭示《周易》作者本义为目的。为了达到这个目的,他使用了象数方法、训诂方法和史学方法。象数方法凸显了作者作卦爻辞的原初依据,即某易辞之所以为某易辞的合理性。训诂方法是通过对《周易》文辞的字、词、句的考释和解说,解释出易辞文本的语意。同时,他有时又不囿于语言的解释,往往通过语言解释阐发出言外之意、弦外之音。这种方法关注人事,阐明事理,有经世致用倾向。它既异于象数法又异于训诂法,是一种易学义理方法。

^① 匡鹏飞:《〈论语〉郑玄与朱熹解释之比较》,《孔子研究》2001年第4期。

但应当指出，郑氏这种义理方法与宋代易学中义理之学相联系，但还不是真正意义上以阐发和体验易道为目的义理解释方法。

（一）以象解经方法

《周易》这部书独特之处在于它除了有一套语言文字系统外，还有一套被称作卦爻象的阴阳符号系统。《易传》把《周易》符号系统视为筮占记号的同时，又承认它与语言文字之间存在着某种联系。《周易》成书，先有卦爻符号，后有文辞，文辞本之于卦爻象符号，即《易传》所谓“观象系辞”，如《系辞》云：

八卦成列，象在其中，因而重之，爻在其中矣，刚柔相推，变在其中矣，系辞焉而明之，动在其中矣，吉凶悔吝者，生乎动者也。

圣人设卦，观象系辞焉，而明吉凶。

圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶。

从这些引文看，是说卦爻象效法客观自然，卦爻象之动，是吉凶已定，而卦象所显示的吉凶是通过系辞说明，即卦辞是说明吉凶的文辞。之所以如此，是因为卦爻辞是根据卦象做成的，即“观象系辞”。对此，李鼎祚解说更为明确：“案文王观六十四卦三百八十四爻之象而系属其辞。”（《周易集解》卷十三）也正是在这个意义上说，卦爻辞是表达卦象意义的，即《系辞》所谓“彖者，言乎象也”。

既然卦爻辞本于卦象，表达卦象的意义，那么，理解和诠释卦爻辞，则不能忽视卦象存在。在这种理念支配下，《易传》作者提出“观象玩辞”论断。《系辞》指出：

是故君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。

“序”，虞氏本作“象”，清人李道平曰：“盖以下文‘居则观其象’，故知‘序’为‘象’也。”^①按：帛书《系辞》本也作“象”，故虞本为是。“玩”，有玩习、玩弄之义。《说文》：“玩，弄也。”《尔雅·释言》：“弄，玩也。”此段话本来讲的是君子当以《周易》处世，闲居则观察卦象、玩习文辞，以明吉凶之理，行动则观察爻变而进行筮占。从“易之象”和“爻之辞”、“观其象”和“玩其辞”句子对举看，内涵着通过观察卦象而学习和诠释文辞意蕴，即是说，象和辞一致不二，观象必须玩辞，而玩辞也必须观象。

“观象玩辞”是《易传》解《易》的重要方法之一。其中以《象传》和《彖传》最为典型。高亨先生指出：“盖《易传》常以象数解《易经》，《彖传》、《象传》以象数解《易经》之卦名、卦辞及爻辞者，更为多见。”^②屈万里先生更详述《彖传》《象传》以象注《易》之例。^③兹不再多述。

汉代以降，自汉武帝独尊儒术、立经学博士以来，儒学创始者和儒学经典被神化，《周易》与其他经学典籍一样，被汉代易学家视为蕴涵着绝对的、永恒的、普遍的真理。基于此，易学解释首先当以《周易》文本作为崇高的、神圣的、不可更改的经典，以儒家圣贤的言论和诠释作为理解和解说《周易》文本的最权威根据或标准。郑玄在《戒子益恩书》中提出“念述先圣之元意，思整百家之不齐”诠释目标。而《易传》所提出“观象系辞”和“观象玩辞”说，理所当然地成为郑玄理解和诠释《周易》所必须遵循的信条和方法。与其他汉儒一样，他坚信《周易》中每一个话、每一个字并非圣人随意而

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第549页。

② 高亨：《周易大传今注》卷首，齐鲁书社1988年版，第14页。

③ 屈万里：《先秦汉魏易例述评》，台北学生书局1985年版，第1~42页。

作，皆源于象，从而激发他们极力张扬象数符号在卦爻辞形成中的主导作用，最大限度地挖掘、开显《周易》文辞背后的象数，不遗余力地探求其卦爻辞与卦爻象、甚至《易传》之辞与卦象之间的内在联系。

为了实现这个目标，郑玄首先继承了《易传》开创的以象解《易》的传统，直接以《说卦》中八卦之象做为工具，解说《周易》卦爻辞。如郑玄注《谦》曰：“艮为山，坤为地。山体高，今在地下。其于人道，高能下下，谦之象。”^①注《随》曰：“震，动也。兑，说也。内动之以德，外说之以言，则天下之人，咸慕其行而随从之，故谓之随也。”注《噬嗑》上九“何校灭耳”曰：“离为槁木，坎为耳，木在耳上，何校灭耳之象也。”以上引文中的山、天、地、动，说、槁木、耳等均属于八卦卦象，《说卦》中有着明确的记载。

同时，郑玄采用了《易传》以爻位注《易》方法。爻位法是以爻所居位置及其相互之间关系取象法。它包括当位、失位、中位、应、乘、承、据等。此法为《易传》注《易》之体例。至西汉，今文易与当时神秘的天人之学结合，被尊为官学而盛行，民间费直专以“十翼”治《易》，独树一帜。东汉郑玄与荀爽等人承袭费氏之学。《后汉书·儒林传》云：“陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融受郑玄。玄作《易注》，荀爽又作《易传》。”郑氏用爻位法是其承传费氏易亦例证。

以当位、失位注《易》，如郑注《离》九四云：“震为长子，爻失正。……震之失正不知其所如。”此言《离》九四爻以阳居阴位而失正。郑注《家人》六二云：“二为阴爻，得正于内；五阳爻也，得正于外。犹妇人自修正于内，丈夫修正于外。”此言《家人》六二阴爻居阴位，九五阳爻居阳位。故阴得正于内，阳得正于外。

① 李鼎祚：《周易集解》，以下凡引此书者，注皆略。

以中位注《易》，如郑注《蒙》云：“互体震而得中，嘉会礼通，阳自动其中，德施地道之上……”（《公羊定公十五年疏》^①）郑注《颐》云：“二五离爻皆得中。离为目，观象也。”（《周易集解》）郑注《乾凿度》云：“《临》之九二，有中和美异之德。”蒙卦二至四互体震，二爻作为震阳爻居蒙内卦之中，而曰“得中”。颐卦二五皆阴爻，为离爻分居内外卦之中，而曰“得中”。临卦九二居内卦之中，而曰“中和”之德。然而，郑氏的“中”不完全限于二五爻，有时也泛指卦爻中。如郑注《复》六四“中行独复”云：“爻处五阴之中，度中而行。”（《汉上易传》）复卦六四阴爻处二、三和五、上四个阴爻之中。

以应注《易》。应，是就爻位而言的。《乾凿度》云：“初以四、二以五、三以上，此之谓应。”按照《乾凿度》之意，应，是指一卦中初四、二五、三上阴阳两爻相应。若对应两爻皆为阳爻或皆为阴爻则谓敌应。如郑注《贲》六四云：“六四，巽爻也。有应于初九，欲自饰以适初，既进退未定，故燔如也。”（《礼记·檀弓》正义）郑注《遁》云：“二五得位而有应。是用正道得礼见召聘，始仕他国。”郑注《萃》云：“二本离爻也。离为目，居正应五，故利见大人矣。”郑注《睽》云：“二五相应，君阴臣阳，君而应臣，故小事吉。”以上是应之例。

爻与爻不应或敌应，如郑注《讼》九二云：“小国之下……苟自藏隐，不敢与五相敌，则无灾眚。”（《周易正义》）此言《讼》九二阳爻与九五阳爻不应相敌。又郑注《稽览图》“俱阴曰罔，俱阳曰罔”云：“六三应上六，两阴无相见之意，故无应者。九三应上九，两阳无相见之意曰罔，罔故为亡也。”由以上看出，《周易》爻之应反映的是世界同性事物相吸相感、同性事物相敌相斥的道理。

以承注《易》。凡阴爻居阳爻之下曰“承”。承，有顺从之意。

① 引自惠栋辑《郑氏周易》，以下凡引此书者，只注明出处。

《易传》多用承之例释《易》。《象》释《蛊》初六云：“‘干父之蛊’，意承考也。”释《蛊》六五云：“‘干父之用誉’，承以德。”前“承”是指初六阴爻居九二阳爻之下，以阴顺承阳。后“承”是指六五阴爻居上九阳爻之下，以阴顺承阳。郑氏之承例，不仅限于一阴爻承一阳，有时也用数阴承一阳、一阴承数阳、阴卦承阳卦。一阴承一阳，如：郑注《坎》云：“六四上承九五。”（《诗·宛邱》正义）郑注《明夷》六二云：“此谓六二有明德，欲承九三。”（《礼记·内则》正义）

二阴承一阳，如：郑注《损》云：“初与二直，其四与五承上。”（《考工记·旄人》疏）

一阴承五阳，如：郑注《姤》云：“一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正。”

一阴承阳卦，如：郑注《鼎》初六云：“初阴爻而柔，与乾同体，以否正承乾。”（《士昏礼》疏）此言鼎二三四互体乾，初六阴爻与处乾之下，从内卦看，与乾同体。阴爻居初阳位不正，上承乾。

阴卦承阳卦，如：郑注《恒》云：“巽为风，震为雷，雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而成家，久长之道也。”

郑氏的“承”，从形式上看，是站在阴爻角度讲阴阳爻位置的，它反映的是一种阳主阴从、阴阳相辅相成的和谐的关系，在这种关系中，突出的是阴顺承的方面。这种阴阳关系表现自然界则为阳上阴下、阳刚阴柔、阳动阴静、阳主阴顺。表现在社会则是君臣夫妇关系。在古代社会中，君尊为阳，臣卑为阴；夫尊为阳，妇卑为阴。尊者则以主动、卑者则以顺从为正道。因而君主臣从、夫唱妇随是被视为永恒不变的准则和政治清明、家庭和谐的象征。其实这是中国古代君主专制、重男轻女等级制度。易学中“承”，实质是对古代社会这个等级观念的折射。

以乘注《易》。乘，有乘凌之意。《小尔雅·广言》：“乘，凌也。”《国语·周语》“乘人不义。”韦注：“乘，陵也。”按照古人的理

解，阳为尊贵于上，阴为卑贱于下，阳上阴下符合天道及与此相关古代等级观念，若阴在上阳在下，则违背了天道和社会中的等级观念。表现在易学中，阳爻居阴爻之上为“承”，而阴爻居阳爻之上则为“乘”。《易传》最先用“乘”这个带有深刻社会意义的概念诠释易学中阴爻居阳爻之上这种现象。如《夬》一阴居五阳之上，《彖》释《夬》云：“‘扬于王庭’，柔乘五刚也。”《屯》六二阴爻居初九阳爻之上，《象》释六二云：“六二之难，乘刚也。”

郑氏也用“乘”注《易》，如郑注《坎》上六云：“上六乘阳，有邪恶之罪。”（《公羊传·宣公元年》疏）此谓《坎》上六阴爻居九五阳爻之上，故“上六乘阳有邪恶”。又郑注《夬》云：“阴爻越其上，小人乘君子，罪恶上闻于圣人之朝，故曰‘夬，扬于王庭’也。”此谓《夬》一阴爻居五阳爻之上，阴为小人，阳为君子，有小人乘君子、罪恶上闻于朝。如前所言，阴乘阳违背常道，在社会多表示邪恶之事，故《易传》和郑氏多用于注释《周易》中邪恶之辞。

以据注《易》。易学史上，“据”之辞最早见于《周易》古经，《困》六三爻辞云：“困于石，据于蒺藜。”《系辞》注云：“非所困而困，名必辱。非所据而据，身必危。”据，占有、处于。易学上，“据”与“承”是一个问题的两个方面，皆指阳爻在阴爻之上，但视角不同。“据”是就阳爻而言的，阳爻在阴爻之上，阳爻占有阴爻是谓“据”。“承”是就阴爻而言的，阴爻在阳爻之下，阴爻顺承阳爻是谓“承”。郑注《困》九二“困于酒食”云：“二据初，辰为未，未为土，此二为大夫有地之象。”（《士冠礼》正义）《困》九二为阳爻，初六为阴爻，阳爻居阴爻之上。又二爵位为大夫。初爻按爻辰说纳未，未为土。故二据初是谓“大夫有地之象”。

以爵位注《易》。天有阴阳之分，阴阳有上下之别，《周易》效之，有阴阳两爻，且有贵贱之等。阳爻尊贵，阴爻卑贱。而就爻位而言，也是如此。《系辞》曾指出：“二与四同功异位，其善不同，二

多誉，四多惧，近也。……三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”汉代京房阐发了《系辞》爻位贵贱之说，根据爻自下而上所处的位置，依次配以爵位，即以初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。《易纬·乾凿度》概括了京氏之说曰：“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。”郑玄吸收了京氏的爵位说，并以此注《易》。郑注《观》云：“九五，天子之爻。”郑注《恒》六五云：“以阴爻而处尊位，是天子之女。”（《礼记·缁衣》正义）郑注《困》九二云：“二据初，辰为未，此二为大夫有地之象。……爻四为诸侯。”（《士冠礼》正义）郑注《归妹》上六云：“宗庙之礼，主妇奉筐米。”（《仪礼·特性馈食礼》疏）

从以上易注看，五与天子相配，九五阳爻为天子，六五阴爻为天子之女。二与大夫配，四与诸侯配，上与宗庙配。完全采用了京氏的以爵位注《易》的方法。

从现存的易学典籍看，以爻象解《易》是郑玄同时代易学家共同采用的体例。京房、《易纬》、马融、荀爽、虞翻等皆使用过爻位注《易》，其中以荀爽最为典型。如荀注《中孚》六三云：“四得位，有位，故鼓而歌。三失位，无实，故罢而泣之也。”是以爻之当位（得位）、失位注《易》。荀注《需》九五云：“五有刚德，处中居正。”是以中位注《易》。荀注《否》六二：“二五相应，否义得通。”是以爻相应注《易》。荀注《屯》六二云：“阴乘于阳，故遭如也。”是以爻之乘注《易》。荀注《谦》初六云：“初在最下，为谦。二阴承阳，亦为谦，故曰谦谦也。”是以爻之承注《易》。

但是，《周易》六十四卦三百八十四爻之系辞取象相当的随意性，无一定规律，更何况有的易辞并未经过作者观象而成。如孔颖达注《坤》初六言：“凡易者象也。以物象而明人事，若《诗》之比喻也。或取天地之象以明义者，若《乾》之‘潜龙’‘见龙’、《坤》之‘履

霜坚冰’‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者，若《屯》之六三‘即鹿无虞’、六四‘乘马班如’之属是也。如此之类，《易》中多矣。或直以人事、不取物象以明义者，若《乾》之九三‘君子终日乾乾’、《坤》之六三‘含章可贞’之例是也。圣人之意，可以取象者则取象也，可以取人事者则取人事也。”（《周易正义》卷一）同时，《说卦》所列的象是有限度的，《易传》以象注《易》方法（易例）也是屈指可数的，用《说卦》中所列的卦象和《易传》取象的体例完全揭示如此复杂系辞之根据，证明《周易》象辞之间的联系，以象融通文辞，是无法实现的。以郑玄为代表的汉儒遇到的前所未有的困境：一方面坚信《周易》是观象系辞，要以象注经，另一方面绝对崇拜儒家圣贤，又要固守《易传》方法。为了摆脱这个困境，他们不遗余力地研读《周易》经传，不厌其烦地思索、体味圣人之意。经过汉儒不间断探索，最终他们创立了一套繁杂的、而自以为符合圣人之意的注《易》方法。生活在汉代末、以整合汉代经学为己任的郑玄也毫不例外地选择了这种注《易》的方法。这种取象方法，包括以象生象和象外生象。

1. 以象生象

所谓以象生象是说汉儒或根据《说卦》现成的八卦之象引申推演，或对《周易》文辞进行考证，或通过对其他文献旁征博引，以增加象的数量，即是“以象生象”。这象被称为“逸象”。最早提到逸象是成书于东汉后、并以反映汉易为内容的《荀爽九家集解》本^①。按照唐陆德明《经典释文》记载：《荀爽九家集解》本，《说卦》乾后多四象，坤后多八象，震后多三象，巽后多二象，坎后多八象，离后

^① 《荀爽九家集解》中九家及成书有争议，笔者认为，该作当在东汉以后，九家指荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩等，详见林忠军《九家易考辨》，载《象数易学研究》（第一辑），齐鲁书社1996年版。

多一象，艮后多三象，兑后多二象，共有三十一象。（《经典释文》卷二）从后世学者研究看，两汉易学家皆有逸象，以虞翻为最多。虞翻是集两汉象数易学之大成者，所使用逸象数百条。^①郑玄与汉代易学一样也有所谓逸象，如言震为门、为日门、为牛之足。坎为大川、为丈夫。离为槁木、为天文、为黄牛。艮为鬼门、为宫阙、为地文。兑为暗昧、为暗泽、为和悦。这些逸象有一些可能是《说卦》的逸象，但大部分是汉儒根据经的需要从《周易》经传推演出来的。清儒陈焘熊指出：“按说《易》者所陈卦象，不见于《说卦》者，或据易推衍，或采他书相比附，岂易中本有其义，而今逸之哉？逸象之名殊未安。”（《读易汉学私记》）陈氏所言极是。汉儒推演出“逸象”，极大地扩展了八卦之象的数量，为以象注易奠定了基础。由于所谓的“逸象”大部分是从《周易》经传中推演出来的，反过来以这些逸象解说《周易》经传，则易如反掌。如郑玄注《随》初九“出门交有功”云：“震为大涂，又为日门，当春分阴阳之所交也，是臣出君门与四方贤人交有成功之象也。”《随》内卦为震，震为日门，故辞曰“门”。日门是震“逸象”。

2. 象外生象

汉儒除了最大限度拓展象的数量外，又在取象方法（或称易例）上下功夫，即他们为了得到某种象，依据《易传》片言只语创立了许多取象方法。“是故往来上下云者，谓卦倒转后爻位之进退而已；易家则以升降、卦变为说。二四、三五同功异位云者，谓因爻位远近、贵贱，以判其吉凶而已；易家则据为互体之例。在天成象之语，谓日月星耳；虞翻演之以成纳甲之术。”^②他们在注《易》时，根

① 详见刘玉建《两汉易学研究》之《郑玄易学·逸象》、《荀爽易学·逸象》、《虞翻易学·虞氏逸象》，广西教育出版社1996年版。

② 屈万里：《先秦汉魏易例述评·自序》，台北学生书局1985年版。

据需要不断地改变取象的方法，即所谓的“象外生象”。郑玄也多用以此种方法注易。如：

(1) 爻辰法

以爻辰为工具诠释《周易》经文的方法是谓爻辰法。根据需要，郑氏则往往取爻辰所主的天星、时令、卦气、生肖、卦位、五行注《易》辞。取爻辰所主星辰注《易》。如郑注《比》初六“有孚盈缶”云：

爻辰在未，上值东井，井之水，人所汲用缶。缶，汲器也。

（《诗·宛邱》正义）

《比》初为阴爻，当取坤初爻纳未。未在天上值东井。东井，天上星名，属二十八宿之南方七宿。《礼记·月令》：“仲夏之月，日在东井。”《诗·小雅·大东》：“维南有箕。”孔颖达疏：“郑称参傍有玉井，则井星在参东，故称东井。”井与水相关，故东井又称水星。巫咸曰：“东井，水星也。”（《开元占经》卷三十六）石氏赞曰：“东井八星主水衡，井者象法水，法水平定，执性不淫，故主衡。”（同上）此将“盈缶”训为从井汲水。卦中井之象来自比卦初爻纳未。又如郑注《坎》六四“樽酒簋贰用缶，纳约自牖”云：

六四上承九五，又互体在震上。爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋。贰，副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶。天子大臣以王命出会诸侯，主国尊于簋副设玄酒而用缶也。（《诗·宛邱》正义）

郑氏用丑值斗星及与斗星相关的建星弁星取象释《坎》六四言“簋”和“缶”。《坎》六四纳丑，丑值斗星。但郑氏未取斗星之象，而是取斗星之上的建星和弁星的形状为象，说明《坎》六四言“簋”和“缶”，则是因为此爻值丑，丑值斗星，斗上的建星形状像簋，建星上弁星形状像缶。建星，有六星组成，属斗宿，在南斗北（或上）。《礼记·月令·仲春》：“日在奎，昏弧中，旦建星中。”郑注：“建星

在斗上。”弁星，又叫天弁，由九星组成，属斗宿，在建星北（或上）。

取爻辰所主时令注《易》。如：郑注《泰》“六五帝乙归妹”云：

五，爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵，仲春之月。嫁娶，男女之礼，福祿大吉。（《周礼·天官·媒氏》疏）

泰卦五爻纳卯，卯为春。五爻居中，为仲春。

取爻辰所主卦气注《易》。郑注《蛊》上九“不事王侯，高尚其事”云：

上九艮爻，艮为山，辰在戌，得乾气，父老之象，是臣之致事也。故不事王侯，是不得事君，君犹高尚其所为之事。（《礼记·表记》正义）

蛊卦上九纳戌，戌在西北，西北为乾之地。《说卦》云：“乾，西北之卦也。”《易纬·乾凿度》云：“乾位在西北，阳祖微据始也。”郑注云：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北也。”故戌为“得乾气”。

郑注《贲》六四“白马翰如”云：

谓九三位在辰，得巽气，为白马。（《礼记·檀弓》正义）

贲卦九三纳辰。按《易纬·乾凿度》“巽渐三月”，是谓辰得巽气。郑注《明夷》六二“明夷睇于左股”云：

旁视谓睇……九三又在辰，辰得巽气为股。（《礼记·内则》正义）

郑注《困》“困于酒食，朱紱方来”云：

二据初……四爻辰在午时，离气赤。（《诗·斯干》正义）

《困》四爻纳午，离为午，而曰“离气”。郑注《易纬·通卦验》云：

小寒于坎直九二，九二得寅气，木也。……大寒于坎直六三，六三得亥气，水也。……雨水于坎直九五，九五辰在中

(申),得坤气。……惊蛰于坎直上六,上六得巳气,巳火也,为南赤,又得巽气,故北白也。……春分于震直初九,辰在子,震爻也,如积鹄之象。……清明震直六二,六二震在酉,得兑气。……谷雨于震直六三,六三辰在辰,得乾气。……立春①于震直九四,九四辰在午也,午为火。……小满于震直六五,六五辰在卯,与震木同位。……芒种于震直上六,上六爻在巳②,又的巽气。……夏至离用事,位直初九,辰子也。……大暑于离直九三,九三辰在辰,得巽气。……立秋于离直九四,辰在午,又互体巽,故上如赤缙,列齐平也。……处暑于离直六五,六五辰在卯,得震气,震为,故南黄也。……白露于离直上九,上九艮爻也,故北黄,辰在戌,得乾气。……寒露于兑直九二,九二辰在寅,得艮气,形似冠缨者,艮象也。……立冬于兑直九四,九四辰在午,火性炎上,故接。……大雪于兑直上六,上六辰在巳,得巽气。

以上是用爻辰所主卦气注《易纬》。《坎》二、三、五、上四个爻依次纳寅、亥、申、巳,《震》初、二、三、四、五、上爻依次纳子、酉、辰、午、卯、巳。《离》初、三、四、五、上依次纳子、辰、午、卯、戌,《兑》二、四、上依次纳寅、午、巳。郑言得寅气、亥气、坤气、巳气、兑气、巽气、震气、乾气等皆就爻辰而言的。

取爻辰所主属相及动物注《易》。郑注《坎》上六“系用徽纆”云:

系,拘也。爻辰在巳,巳为蛇,蛇之蟠屈似徽纆也。(《公羊传·宣公元年》疏)

郑注《中孚》“豚鱼吉”云:

① 张惠言曰:春当为夏。

② 张惠言曰:爻辰巳。

三辰在亥，亥为豕。爻失正，故变而从小名，言豚耳。四辰在丑，丑为鳖蟹。鳖蟹，鱼之微者。爻得正，故变而从大名，言鱼耳。（《诗·无羊》正义）

汉代属相说已流行。王充曰：“寅木也，其禽虎也。戌土也，其禽犬也。丑、未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。亥水也，其禽豕也。巳火也，其禽蛇也。子亦水也，其禽鼠也。午亦火也，其禽马也。”“酉鸡也，卯兔也，申猴也。”（《论衡·物势篇》）郑氏“巳为蛇”、“亥为豕”皆取此意。而“丑为鳖蟹”则原于鳖蟹有甲为冬虫。《礼记·月令》：“孟冬之月……其虫介。”郑注云：“介，甲也。象物闭藏地中，龟鳖之属。”

取爻辰所主五行和方位注《易》。郑注《明夷》六二云：

六二辰在酉，酉在西方。

郑注《困》九二云：

二据初，辰在未，未为土。此二为大夫，有地之象。

郑氏取爻辰说注《易》，将自然科学知识融入易学研究当中，一方面显示了郑氏知识的渊博及用渊博知识诠释易学时流露出的不同凡响的见解。另一方面进一步证明了“观象系辞”的论断，揭示象辞的内在联系，拓展了象数易学研究的思路，客观上为易学注入了生机。然而，从《周易》文本看，其注释多附会曲解，不符合《易》作者的本意。即《易》作者并不是如此观象而作易辞。清儒王引之指出：“坎六四尊酒簋，贰用缶。注云‘爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星似簋。建星上有弁星，弁星形又如缶。’爻辰既值斗，何不遂取斗象，而取于斗所酌之尊？又不直取建星弁星，而取建星弁星所似之簋与缶，不亦迂回而难通乎？”（《经义述闻》述一）王氏之说极是，不仅注坎卦、注其他卦也是如此。

（2）卦气法

用卦气解释《周易》卦爻辞的方法是谓卦气法。此法是两汉盛

行的易学方法,当然也是郑氏注《易》常用的方法。用四正卦注《易》,如郑注《随》初六《象》曰:“震为大涂,又为日门,当春分,阴阳之所交也。”(《周易集解》)按四正卦,震兑坎离分主四时。此以震为春分,是用四正卦注《易》之证。

用消息卦和六日七分注《易》,如郑注《临》“至于八月有凶”云:“临卦斗建丑而用事,殷之正月也。当文王之时,纣为无道,故于是卦为殷家著兴衰之戒,以见周改殷正之数云,临自周二月用事,迄其七月至八月而遁卦受之,此终而复始,王命然矣。”(同上)按郑氏之意,殷以丑月为正月,周改之,以子月为正月。临卦在殷为正月,在周为二月,遁于消息卦为六月,殷为七月,周为八月,故二月至八月消息卦为遁。临卦阳长阴消,遁卦是阴长阳退,阴阳变化终而复始。此用十二消息卦说明“八月有凶”。郑注《复》“反复其道、七日来复”云:“建戌之月,以阳气既尽,建亥之月,纯阴用事,至建子之月,阳气始生,隔此纯阴一卦,卦主六日七分,举其成数言之,而云七日来复。”(《周易正义·序》)此谓消息卦剥、坤、复三卦。剥主戌月,阳气既尽;坤主亥月,纯阴用事;复主子月,阳气始生。自剥阳尽至复阳生,中间隔坤卦,坤卦主六日七分。以成数言之,则为“七日来复”。此以消息卦和六日七分注《易》。

(3) 互体法

互体法起自于春秋。《左传》庄公二十二年:周史有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮之,遇《观》之《否》,曰:“……坤土也,巽风也,乾天也。风为天于土上,山也。”杜预注:“自二至四有艮象,艮为山。”此是关于使用互体法的最早记载。一般来说,在易学史上,互体指一六画卦除了将其视为内外卦外,还可以将其中的爻视为两个互为交重的三画卦,由这两个新组合三画卦构成一个新的六画卦。南宋王应麟指出:“凡卦爻二至四、三至五两体交互各成一卦,是谓一卦含四卦。”(《周易郑康成注·序》)这是为互体下的最早

的定义,也就是说在此之前尤其汉代互体之法广泛流行,却未见易学家对互体加以界定。今人对互体定义更为准确。刘大钧先生曰:“所谓‘互体之象’,指在一卦的六个爻画中,除了内卦与外卦这样两个经卦外,另有二爻、三爻与四爻这样三个爻画组成一个新的经卦,再由三爻、四爻与五爻又组成一个新的经卦。”^①胡自逢先生曰:“按互,交合也。互体者,以卦之二至四三爻互为一卦,三至五三爻又互一卦……之类是也。”^②从现有的资料看,汉代的京房、马融、荀爽、宋衷、虞翻等皆使用过互体法,且在使用中其法灵活多变。汉末虞翻易学在此方面是集大成者。他曾使用过互体经卦(三画卦)、五画连互别卦(六画之卦)、四画连互别卦和连互不全之卦。^③ 出生比虞翻稍早的郑玄,也把互体作为一种重要的方法运用到易学注释中。如

《蒙》注:“互体震而得中。”(《公羊传·定公十五年》疏)

《同人》注:“卦体有巽,巽为风。”(《周易集解》)

《观》注:“互体有艮。”(《周易集解》)

《贲》注:“卦互体坎艮。”(同上)

《大畜》六四注:“互体震。”(《周礼·大司寇》疏)

《颐》注:“自二至五有二坤。”(《周易集解》)

《坎》上六注:“三五互艮,又与震同体。”(《公羊传·宣公元年》疏)

《恒》九三注:“互体为乾……又互体兑。”(《礼记·缁衣》正义)

《家人》六三注:“爻体离,又互体坎。”(《后汉书·杨震传》注)

① 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1988年版,第55页。

② 胡自逢:《周易郑氏学》,台北文史哲出版社1990年版,第194页。

③ 详见林忠军《象数易学发展史》(第一卷),齐鲁书社1984年版,第228~234页。

《损》注：“互体坤。”（《周易集解》）

《萃》注：“互有艮巽。”（同上）

《夬》注：“五互体乾。”（同上）

《井》注：“互体离兑。”（同上）

《鼎》注：“互体乾兑。”（同上）

以上是互体三画卦之例。据有关学者统计，郑玄易注用三爻互体者二十六处。共有两种情况：其一，二至四三爻互体一卦。如《蒙》二至四三爻互体震，故郑注《蒙》云“互体震”。《同人》二至四三爻互体巽，故郑注《同人》云“卦体有巽”。《恒》二至四三爻互体乾，郑注《恒》云“互体为乾”。《家人》二至四三爻互体坎，故郑注《家人》云“又互体坎”。其二，三至五三爻互体一卦。如《观》三至五三爻互体艮，郑注《观》云“互体有艮”。《坎》三至五三爻互体艮，故郑注《坎》云“三五互艮”。《大畜》三至五三爻互体震，故郑注《大畜》云“互体震”。《损》三至五三爻互体坤，故郑注云“互体坤”。

有时，郑氏同时互出两个三画之卦用于注经。郑注《恒》九三云：“互体为乾。……又互体兑。”注《颐》云：“自二至五有二坤。”注《萃》云：“互有艮巽。”注《夬》云：“五互体乾。”注《井》云：“互体离兑。”注《鼎》云：“互体乾兑。”注《萃》云：“互有艮巽。”注《夬》云：“五互体乾。”注《井》云：“互体离兑。”注《鼎》云：“互体乾兑。”

值得注意的是，郑氏不仅视二三四、三四五为互体卦，而且还 将内外卦也看作互体。也就是说，在郑氏那里，任何相邻三爻构成的三画卦皆为互体卦。这是郑氏与其他易学家独到之处。如《贲》上为艮，郑注《贲》云：“卦互体有坎艮。”《既济》上为坎，郑注《既济》九五云：“互体为坎也。”《旅》下为艮，郑注《旅》初六云：“爻互体艮。”

关于四爻互体出一别卦，虞翻使用较多，在虞氏之前其他易学

家则很少使用。从现有资料看，在虞氏之前只有郑玄使用过，且仅存一例。郑注《大畜》“不家食吉”云：“自九三至上九有颐象。居外是不家食吉而养贤。”（《礼记·表记》正义）此谓《大畜》三四五三爻互体震，四五上三爻（外卦）互体艮，上艮下震是谓颐卦，故“自九三至上九有颐象”。

（4）爻体法

爻体说是由爻向卦转换的一种形式。卦和爻是象征两种不同性质事物的符号，卦象征一个大的事物，爻象征一个小的具体的事物。但二者又密不可分。卦是由爻构成的，如果将卦视为事物大系统的话，那么爻则是这个大事物的子系统。从构成上说，虽然缺少一爻就不能称其卦，即每一爻在构成卦时皆有不可取代的作用，但每一爻的作用是不同的，其中有一爻规定和影响整个卦性质，这一爻就是主爻（或卦主）。按照《易传》“阳卦多阴、阴卦多阳”的原则，阳卦是以一阴爻为卦主，阴卦是以一阳爻为卦主。在八经卦中，除了乾坤外，震卦一阳居二阴之下，则初一阳爻为此卦主爻。坎卦一阳居二阴之中，则中一阳爻为此卦主爻。艮卦一阳爻居二阴爻之上，则上一阳爻为此卦主爻。巽卦一阴爻居二阳爻之下，则下一阴爻为此卦主爻。离卦一阴爻居二阳爻之中，则中一阴爻为此卦主爻。兑卦一阴爻居二阳爻之上，则上一阴爻为此卦主爻。郑氏以此作为出发点，把能代表一卦性质的爻看做是此卦。不管是什么卦，凡初爻为阳爻则称为震，初爻为阴爻则称为巽；凡中爻为阳爻则称为坎，中爻为阴爻则称为离；凡上爻为阳爻则称为艮，为阴爻则称为兑。在这里居不同位置的爻代表了某一卦，即是某一卦，从而由爻过渡到了卦。同理可推，别卦初四阳爻为震，阴爻为巽。二五阳爻为坎，阴爻为离。三上阳爻为艮，阴爻为兑。郑氏把它作为一种的方法运用到注《易》中。如郑注《蛊》上九

云：

上九，艮爻。艮为山。（《礼记·表记》正义）

《蛊》上为阳爻，故称艮爻。

郑注《损》云：

四，巽爻也。巽为木。五，离爻也。离为日。（《周礼·考工记·旒人》疏）

《损》四为阴爻，故称巽爻。五也为阴爻，故称离爻。

郑注《萃》云：

四本震爻，震为长子。……五本坎爻，坎为隐伏。……二本离爻也，离为目，居正应五。

《萃》四为阳爻，故称震爻。五为阳爻，故称坎爻。二为阴爻，故称离爻。

郑氏不仅用爻体取象释《周易》，还以此法注《易纬》，如注《乾凿度》“复表日角”云：“名复者，初震爻。”注《乾凿度》“临表龙颜”云：“名临者……六五，离爻。”注《通卦验》：“冬至坎始用事……初六，巽爻也。”“立春坎直六四。六四，巽爻。”“小暑离直六二，六二离爻。”总之，爻体法与其他法一样，是郑氏取象重要方法，此法是郑氏所独创。

除了以象注《易》外，郑氏还以数注《易》，如他用五行之数解说《系辞》中“大衍之数”和“精气”“游魂”。总之，郑玄注重卦气、爻辰、爻体、互体、爻位、易数等，无非是以此作为取象解《易》的工具，力图揭示卦爻辞与文辞之间的联系，证明易辞一字一句非圣人随意而作，皆本象数，从而实现了以象数融通易辞。这种以象解《易》的做法，牵强附会，显然有悖于《周易》作者之嫌。

（二）以史明《易》和以礼说《易》的义理方法

义理与象数是易学研究中两种截然不同的治《易》方法。

象数是指《周易》卦爻符号和数字及与此相关图式所象征的世界上各种事物及其呈现出的形态、属性，义理是指《周易》卦爻辞所蕴含的自然、社会、人生之理。专以象数为工具训释《周易》经传之辞、探讨易学问题、揭示象数与易辞内在联系是谓象数之学。以笺注之学为形式、以凸现和阐发《周易》卦爻辞哲理、建构理论体系为宗旨的是谓义理之学。象数与义理原本是紧密交织在一起的，象数是易学之本，先有象数符号体系，后有内涵义理的卦爻辞，卦爻辞是参照一定象数而作，因此，一部《周易》内涵了象数与义理。

唐代李鼎祚在论述郑玄与王弼治《易》方法时指出：“郑则多参天象，王乃全释人事。”（《周易集解·序》）“郑则多参天象”是指与王弼易学比较而言，郑玄治《易》偏重于参天象的象数。据此有的学者往往认为郑玄治《易》偏于象数而疏于人事，这是一种误解。其实郑玄易学既注重参天象的象数，又注重含人事的义理。一方面他不能摆脱当时学术思潮的影响，由《易》之“观象系辞”推导出以象数治《易》的方法，进而夸大之，在《易传》取象不足的情况下，极力地借助于爻辰、互体、爻体、五行等象参杂以天文历法数学为主的自然知识注《易》。另一方面，他似乎看到自西汉以来专以象数治《易》存在的问题。《周易》系辞除了观象以外，还与当时的文字、社会风俗习惯、生产生活、历史事件相关，这些以人事为内容的易辞，单用象数的方法揭示其本义是不可能的，必须借助于人文知识和由人文所提供的方法加以诠释。其中以史治《易》、以礼明《易》是明人事、重义理的人文方法，也是郑玄常用的治《易》方法。

1. 以史明《易》

所谓“以史治《易》”，是以史学的方法为工具，立足于《周易》作者所处的历史背景，运用当时或以前的社会生产和生活常识及

发生的重大的历史事件,推断《周易》的成书及作者,探讨《周易》固有的和内涵的意义。《周易》本为卜筮之书,而非历史之书。^①但特定的历史环境和特定的作者决定了《周易》成为一部不是史书的“史书”。根据当今大多学者考证,《周易》是由文王和周公编定。文王和周公既是《周易》的作者,又是当时社会变革的参与者和参与者,《周易》卦爻辞许多是以发生在当时重大的历史事件为内容而流露出作者的忧患意识。如《系辞》在解释卦名时指出:“作《易》者,其有忧患乎?是故履,德之基也;谦,德之柄也;复,德之本也;恒,德之固也;损,德之修也;益,德之裕也;困,德之辨也;井,德之地也;巽,德之制也。”《周易》卦爻有吉凶之变,“其辞危,危者使平,易者使倾”。据现代学者考证,《周易》许多卦爻辞记录了当时发生的重大历史事件。如《升》六四“王用亨于岐山”,《晋》“康侯用锡马蕃庶、昼日三接”,《明夷》六五“箕子之明夷”,《归妹》六五“帝乙归妹”,《既济》九三“高宗伐鬼方”等,均为记载当时历史事件的文辞。既然《周易》卦爻辞编定根植于当时社会生活,反映着《易》作者艰难复杂的处境及在那种处境下所具有的忧患意识,并从某些方面记录当时历史演变的过程及发生的重大的历史事件。那么要解读和诠释《周易》卦爻辞的本义,契合和驾驭其思想和精神,就必须用史学知识和方法,这是以揭示象辞联系、阐明象为辞据为宗旨的象数方法及其他方法所不能取代的。这就是易学史上以史治《易》之所以能够兴起、并在众多易学方法中占有一席之地、而为历代易学大家所器重的关键之所在。

用殷周演变史解说《周易》,是他以史注《易》的一种形式。在现存的《易注》中,郑玄主要选择了四条反映当时历史演变的史料

① 见林忠军《从〈周易〉二重性谈〈周易〉是古代管理学》,《哲学研究》2005年第3期。

对《周易》卦爻辞进行解说。其一，文王改正朔受命。古代帝王受命必先改历法，如夏以一月为正月，殷以十二月为正月，周以十一月为正月。《史记·历书》云：“昔者易姓受命，必慎始初，改正朔。”“夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月。……天下有道，则不失纪序；无道，则正朔不行于诸侯。”郑玄用文王改殷正之事注《临》“至于八月有凶”。认为“八月有凶”是就周历而言的，周历以复卦十一月为正月，临卦十二月为二月，至遁卦为八月。他说：“临卦斗建丑而用事，殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷正之数云。临自周二月用事，迄其七月，至八月而遁卦受之。”（《周易集解》）其二，文王被囚羑里，其臣向纣王行贿，而使文王获释。殷之末年，纣王无道，渐失民心，其所属西北国周施行仁政，民心归顺，已对殷构成威胁，纣采纳崇侯虎建议，“乃囚西伯于羑里，閔夭之徒患之，乃求有莘氏美女，骊戎之文马，有熊九驷，他奇怪物，因殷嬖臣费仲而献之纣。纣大说，曰：‘此一物足以释西伯，况其多乎！’乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐”（《史记·周本纪》）。郑玄取之注《否》九五曰：“犹纣囚文王于羑里之狱，四臣献珍异之物，而终免于难，‘系于包桑’之谓。”（《周易集解》）其三，周公摄政。据《礼记·明堂位》记载：周之初，武王死，其子成王即位，“成王幼弱，周公践天子之位，以治天下，六年，朝诸侯于明堂”。郑氏取之以注《易》，如注《大有》云：“六五体离，处乾之上，犹大臣有圣明之德，代君为政，处其位，有其事而理之。……若周公摄政，朝诸侯于明堂是也。”（《周易集解》）注《坤》六五云：“如舜试天子，周公摄政。”（《隋书·李德林传》）其四，文、武、周公有明德，代代相续，完成了克商兴周的大业。郑注《离·象》云：“明明相继而起，大人重光之象。尧、舜、禹、文、武之盛也。”（《汉上易传》）注《离》六二云：“离，南方之卦，离为火，土托位焉，土色黄，火之子。喻子有明德，能附丽于起父其道。文王之子发、

且是也，成其业则吉也。”（《文选注》二十）

同时，郑氏还注重取殷或殷以前的史事说《易》。在汉代人眼里，三皇五帝有明德、施仁政，为中国古代政治理想、道德典范的化身，其所处的时代，是王道流行、国泰民安的太平盛世，故为包括汉代在内的后世帝王圣贤所推崇、赞美和效法。生活在汉末的郑玄也不离外为三皇五帝歌功颂德，表现在他用这些有关帝王的史料注《易》。如他常把尧、舜、禹等喻为龙，或光明之德的大人。其注《离·象》“明两作，离。大人以继明照于四方”云：“作，起也。明明相继，大人重光之象。尧、舜、禹、文、武之盛也。”（《汉上易传》）离，为日，光明之象。《离卦》上下皆离，故有明两作、明明相继之象。在人事即尧、舜、禹、文、武有明德相续。其注《乾》用九“见群龙无首吉”云：“六爻皆体龙，群龙象。舜既受禅，禹于稷、契、咎繇之属并在朝。”（《后汉书·郎顗传》注及《班固传》注）在《周易》，以龙喻阳，乾六爻皆阳，故有“六龙”或“群龙”之称。郑氏以舜即位，重用前世帝王有贤德的后裔说明群龙。

尧之末年有四凶在朝，舜即摄天子之位后请帝尧放逐之。《史记·五帝本纪》云：“昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶慝，天下谓之浑沌。少皞氏有不才子，毁信恶忠，崇饰恶言，天下谓之穷奇。颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，天下谓之桀杌……缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，天下谓之饕餮。天下恶之，比之三凶。”又云：“舜宾于四门，乃流四凶族，迁于四裔，以御魑魅。”又根据《史记》《尚书》记载，尧曾流放共工、驩兜、三苗、鲧四个不服从控制的部族首领。如《尚书·尧典》云：“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。”有人认为，浑沌、穷奇、桀杌、饕餮就是共工、驩兜、三苗、鲧。郑氏以尧之末年喻“亢龙”，以四凶在朝喻“有悔”，以舜放逐四凶说明未大凶。郑注《乾》上九“亢龙有悔”云：“尧之末年，四凶在朝，是以有悔，未大凶

也。”(《周易正义》)

又舜在即位前经受了整理礼教、任职百官、接待宾客的考验。《尚书·舜典》云：“虞舜侧微，尧闻之聪明，将使嗣位，历试诸难，……慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆。”郑氏取之注《随》初九云：“震为大途，又为日门。当春分阴阳之所交也。是臣出君门，与四方贤人交有成功之象也。昔舜‘慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时序。宾于四门，四门穆穆’是其义也。”(《周易集解》)很显然，此注所用的史料完全取自《尚书》。

郑氏有时还用春秋时国君说明易之理。遁卦二阴居四阳之下，有阴上长阳消退之义。于人事则为有大德而崇尚谦德，以远嫉妒之害。郑氏以“陈敬仲奔齐辞卿”说明是理。根据《左传》庄公二十二年的记载，陈厉公之子完号敬仲与太子御寇友好，陈宣公杀御寇而另立太子，敬仲害怕祸及身而奔齐。齐侯使敬仲为卿，敬仲推辞说：“羁旅之臣，幸若获宥，及于宽政，赦其不闲于教训，而免于罪戾，驰于负担，君之惠也。所获多矣，敢辱高位以速官谤？请以死告。诗曰：‘翘翘车乘，招我以弓。岂不欲往，畏我友朋。’使为工正。”此为“陈敬仲奔齐辞卿”。郑氏取之注《遁》云：“遁，逃去之名也。艮为门阙，乾有健德。互体有巽，巽为进退。君子出门，行有进退，逃去之象。二五得位而有应，是用正道得礼见召聘。始仕他国，当尚谦谦。小其和顺之道，居小官，干小事。其进以渐，则远妒忌之害。昔陈敬仲奔齐，辞卿是也。”

郑氏以史明易是对《易传》乃至两汉易学的总结和发展。《易传》开以史治《易》之先河，今本《易传》之用文王被囚、箕子劝谏之事解说《易》是其例。《彖传》注《明夷》云：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”此“蒙大难”指文王被囚于羑里，“内难而能正其

志”，指箕子谏纣王未被采纳，披发佯狂为奴，又为纣王所囚。帛书《易传》也极为重视以史明《易》，如《繆和》曾以商汤、文王、秦穆公、齐桓公、勾践说明《困卦》所包含的穷困之理，以秦穆公、晋文公、楚庄王、齐桓公为例注《丰》卦九四爻辞。另外，《繆和》十九至二十四段专以历史故事明《易》^①，成书于西汉、以解说《周易》为宗旨的《易纬》承袭了《易传》的传统，多次用殷周史事注释易卦。如《乾凿度》用“文王修积道德、宏开基业”释《升卦》，以文王“崇至法、显中和之美”注《随卦》，以武丁“内理其国、以得民心、扶微救衰、伐征远方”释《既济》“高宗伐鬼方”，以汤嫁妹“本天地、正夫妇”释《泰》“帝乙归妹”，以文王被纣王所困、“全王德、通至美”释《困卦》。马融也曾以史事明《易》。马注《明夷》六五“箕子之明夷利贞”云：“箕子，纣之诸父，明于天道、洪范之九畴，德可以王，故以当五。知纣之恶，无可奈何，同姓恩深，不忍弃去，被发佯狂，以明为暗，故曰‘箕子之明夷’。卒以全身，为武王师，名传无穷，故曰‘利贞’矣”注《革》九五“大人虎变未占有孚”云：“大人虎变，虎变威德，折冲万里，望风而信。以喻舜舞干羽，而有苗自服。周公修文德，越裳献雉，故曰‘未占有孚’矣。”由此可以看出，在郑玄之前，以史明《易》的方法早已形成并被易学家所普遍认可和使用，也就是说，此法非郑氏所独创。

郑氏博览群书，又师从马融学《易》，用此法当是受启于马融和《易传》、《易纬》等著作。虽然如此，郑玄易学的贡献仍然不可磨灭，主要表现在他凸显了以史明《易》的方法。从现存的易学资料看，在郑氏之前，用此法注《易》较少，在注《易》中的地位无关紧要，这种情况而在郑氏易注中则有很大的改变。郑氏不仅用史事印证

^① 见廖明春《帛书〈繆和〉〈昭力〉简说》，载陈鼓应主编《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1998年版。

易之义理,而且用殷周史事揭示易之本义。从使用的数量看,郑氏用此法注《易》明显多于他以前的每一个易学家。在郑氏易学中除了爻辰法、礼象法外,当数此法使用率最高,它是郑氏易学重义理的重要标志之一,此法是其他方法所不可取代的,具有举足轻重的地位。更为重要的是,郑氏用此法在易学史上起到了承前启后的作用。晋人干宝系统用殷周史注《易》,宋代李光、杨万里等以史事揭证易理,近人以《易》为史、专以史释《易》不能不归功郑氏,即在以史明易方法使用和发展中,郑氏以史明《易》是重要的一环。

2. 以礼注《易》

《礼》是儒家的经书。礼有《周礼》、《仪礼》、《礼记》三书,称为“三礼”。“三礼”是我国古代系统记述社会典章制度、道德规范和各种礼仪的典籍。《三礼》和《周易》本来是不同性质的书,如《庄子·天下》所言“礼以道行”,“易以道阴阳”;又如司马迁说:“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变;《礼》经纪人伦,故长于行;……是故《礼》以节人……易以道化。”(《史记·太史公自序》)但是,他们作为儒家的经典,又有着相通之处,礼与易皆源于天地阴阳万物,《礼记·礼运》云:“夫礼必本于天,动而之地。”“夫礼必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”而易则是“观变阴阳而立卦,发挥刚柔而生爻”。其大衍筮法,法太极、两仪(天地)、四时之演化。更为重要的是,《周易》古经中保留了许多政治、军事、经济、宗教等社会生活方面有关礼的内容,经过儒家的阐发,成为当时规范人们行为、处理国家与国家、人与人关系准则,与礼学相表里。也就在这个意义上,韩宣子聘于鲁,观书于太史氏,见《易象》与《鲁春秋》,发出“周礼尽在鲁矣”的赞叹(《左传》昭公二年)。正是由于《周易》与礼这种特殊关系,以礼解《易》才成为一种独特的易学方法,在易学发展中起着重要作用。

以礼注《易》开始于郑玄,也是郑氏治《易》的重要特色。它作

为一种方法从宏观上说,也是以史注《易》一种表现形式。从取象角度言之,此为以礼象注《易》。当然这个象不同于象数易中的其他象。一般说来,象数易学中的象,是八卦所固有的或由八卦延伸出的特定的象,而礼象既不是八卦固有的象,也非直接由八卦延伸出的象,而是取自于记载古代典章制度风俗习惯的《三礼》。在注《易》时,郑玄或直接取自《三礼》,如古礼有男子三十而娶、女子二十而嫁的说法。《周礼·地官·媒氏》曰:“令男三十而娶,女二十而嫁。”《礼记·内则》曰:“(男)二十而冠,始学礼。……三十而有室,始理男事。(女)十有五年而笄,二十而嫁。”郑玄取之注《大过》九二“老夫得其女妻”云:“以丈夫年过娶二十之女,老妇年过嫁于三十之男,皆得其子。”又注《咸》“咸亨利贞取女吉”云:“咸,感也。……其于人也,嘉会礼通,和顺于义,干事能正,三十之男,有此三德,以下二十之女,正而相亲说,娶之则吉也。”或借助于互体、爻辰、爻体等方法取象,然后根据取象推演出礼制,从而达到注《易》的目的。如古礼有二月适宜结婚的说法。《周礼·地官·媒氏》曰:“仲春之月,令会男女。”郑玄先用爻辰取象,然后引出《周礼》之说。郑注《泰》九五“帝乙归妹,以祉元吉”云:“五爻辰在卯,春为阳中,万物以生。生育者,嫁娶之贵。仲春之月,嫁娶男女之礼,福祿大吉。”如周礼有外朝听政处理刑狱的记载。《周礼·秋官·朝士》曰:“朝士掌建邦外朝之法,左九棘,孤卿大夫位焉,群士在其后。右九棘,公侯伯子男位焉,群吏在其后……左嘉石,平罢民焉。右肺石,达穷民焉。”《周礼·秋官·大司寇职》云:“以圆土聚教罢民,凡害人者,置之圆土,而施职事焉,以明刑耻之。其能改过,反于中国,不齿三年。其不能改而出圆土者,杀。”郑氏在注《坎》上六时先用互体取象,然后根据取象引出《周礼》关于外朝处理刑狱的记载,解说此爻爻辞。郑注曰:“三五互体艮,又与震同体,艮为门阙,于木为多节。震之所为,有丛拘之类。门阙之内有

丛木多节之木，是天子外朝左右九棘之象也。外朝者，所以询事之处也。左嘉石平罢民焉，右肺石达穷民焉。……其害人者，置之圆土，而施职事焉，以明刑耻之。能复者，上罪三年而赦，中罪二年而赦，下罪一年而赦。不得者，不自思以得正道，终不自改，而出诸圆土者，杀。故凶。”由于这些礼象反映的社会的典章制度和风俗习惯，属于人事，故我们又把此法注《易》视为明人事的以史注《易》方法。

郑玄独辟蹊径，以礼注《易》，当归于他对于“三礼”的精湛研究。根据《年谱》，在党锢期间，郑氏注“三礼”，且用力最勤，研究最精。如郑珍所言：“按如康成《自叙》，则遭禁杜门，十四年中，其精力全用在‘三礼’也。”（《传注》）袁翻云：“郑玄训诂《三礼》及释《五经》异义，并尽思穷神，故得之远矣。”（《魏书·袁翻传》）郑氏注《周易》较晚，《周易注》在他去世前成书的，即《周易注》是封笔之作。由此可以看出，他注《周易》之时，经一生孜孜不倦的追求，其学问已融会贯通，精微博大。那么他用倾注一生包括“三礼”在内的知识和学问解读《周易》当在情理之中。虽然郑玄以礼注《易》未必尽合《周易》本意，但却为后世注《易》提供了一种新的解释方法，并在易学解释实践中发挥重要作用，这不能不说，郑玄对于易学史和经学史的贡献。

总之，郑玄义理方法对后世易学影响与其象数相比，毫不逊色。郑玄以其在易学史乃至整个经学史上显赫的地位和易学独特的风格，直接或间接对魏晋以后尤其两宋义理之学形成产生了重要的影响。当我们审视和探寻魏晋以后易学由关注偏于天道的象数向关注偏于人事的义理转变、由此而形成的以凸显义理为主要目的的治《易》风格时，不能忽略郑玄所使用的义理方法对于后世的启迪。同时，应当看到郑玄义理方法与后世义理之学有本质区别。郑玄义理方法是在训诂学视野下对于《周易》经传固有的人事

的关注,重在诠释《周易》本义;而魏晋以后义理之学则是以笺注为形式,通过解读《周易》经传,体悟圣人之意,阐发具有哲学意义的义理。

(三)训诂释辞方法

训诂是对古文献的解说,人们的解释活动是为“训”,用当时流行语言解释形成于这之前、人们难以理解的文献(故言)是为“诂”。《尔雅·释训》:“训,道也。”毛亨也释《诗·大雅·生民》时也把“训”解为“道”。孔颖达《毛诗·关雎古训传》正义云:“训者,道也。道物之形貌以告人也。”《说文》:“训,说教也。”段注云:“说教者,说释而教之,必顺其理。引申之,凡顺皆曰训。”诂,是解释故言。《说文》:“诂,训故言也。”段注:“训故言者,说释故言以教人,是之谓诂。”孔颖达《毛诗·关雎古训传》正义云:“诂者,古也。古今异言,通之使人知也。”孔颖达进一步把“训诂”解释为:“诂训者,通古今之异词,辨物之形貌,则解释之义尽归于此。”训诂是通过辨形、读音、释义、通假、修辞、语法、校勘等方式解释文本字词句意义,然后再梳理篇章结构、串讲大意,对文本作出系统的解释,实现古今话语的转换。在这个意义上说,训诂是诠释,训诂学是中国古代诠释学。虽然训诂是以彰显文本本义为宗旨,但是,由于中国古代文字是象形文字,具有一字多音多义的特性,而古代文本大多用字简略,易生歧义;更由于解释者所处时代不同和处于同时代解释者知识水平和理解能力差异,导致对于同一文本或同一文本某一句话、某一个字解释不尽一致,甚至有时是天壤之别,表现出极强的主观性。两汉经学今古文家就是例证。今文家借助于训诂阐发经学中微言大义,而古文家则借助于训诂重显经学本来意义。

两汉是训诂学形成时期,一方面由于经学发展需要,形成了专门训诂学著作,如《尔雅》、《说文》、《方言》等。另一方面,训诂学

形成推动了经学发展,二者共存互动,因而形成了以笺注为主要形式、以彰显经学本义为指归的两汉经学研究。郑玄是大经学家,也是大训诂学家。说他是经学家,是因为他遍注群经,说他是训诂学家,因在注经时使用了训诂学。并且他对于训诂学是有贡献的。今人张舜徽先生撰写《郑学丛著》,以郑学叙录、郑氏校雠学发微、郑雅、演释名等题,系统地总结了郑氏在经学和训诂学上的成就,高度评价了郑氏在训诂学上的贡献。如郑玄在训诂学贡献表现在他注经因文立注训,各有依据,能用古训者则用之,不能用之则旁征博引,辨别上下文意,自创新解,以通经义。这一点与许慎不同:“郑氏注经,与许氏解字之体不同。注经职在畅通经意,多因文立注,而引申假借之义为多;许书则以阐明文字本义为主,二者固有辨也。”^①其次,他在音训方面,经常通过“声类”、“音类”相同相近,训释字义,这是他的发明创造。就易学而言,郑玄治《易》不仅注重象数和义理人事,而且崇尚训诂,从文字学训释《周易》经传的字义,这是郑氏易学的重要特征。郑氏在易学训诂方面的成就主要表现在以下几点:

其一,他以《易传》训诂资料注《易》。众所周知,《易传》是一部系统解说《周易》的著作。其中对于文字意义训释是《易传》一个重要方法,《易传》作者运用训诂对《周易》卦爻辞进行了解说,使《周易》许多文辞意义借助于《易传》解说而显现,故《易传》成为后世以训诂注《易》的依据。郑玄生活在东汉后期,这是一个神化孔子、儒学独尊的时代,也是经学鼎盛的时代。处在这样一个儒学狂热的时代,儒家经典不仅被看做经学解释的对象,更把它自身注解内容当作注经必须吸取的宝贵财富和衡量是否符合经文本身的尺度。然而,东汉经学研究鼎盛背后潜藏“异端纷纭,互相诡激,遂令经有数家,家有

^① 张舜徽:《郑学丛著》,齐鲁书社1984年版,第199页。

数说,章句多者或乃百余万言,学徒劳而少功,后生疑而莫正”的危机,郑玄有感于此,立志“念述先圣之元意、思整百家之不齐”,以凸显儒家经典本义为指归,在此理念支配下,被时人视为孔子所作的《易传》成为他晚年为《周易》立注的重中之重。因此,郑玄注《易》尽力运用《易传》已有的训诂成果。如注《泰》:“泰,通也。”注《谦》:“亨者,嘉会之礼。”注《豫》:“坤,顺也。”注《随》:“震,动也。兑,说也。”注《临》:“临,大也。”注《复》:“复,反。”注《无妄·彖》:“佑,助也。”注《颐》:“颐,养也。”注《咸》:“咸,感也。”注《恒》:“恒,久也。”注《明夷》:“夷,伤也。”注《睽》:“睽,乖也。”注《夬》:“夬,决也。”注《遯》:“遯,遇也。”注《萃》:“萃,聚也。坤为顺,兑为说。”注《升》:“升,上也。”注《坎》:“坎,水也。”这些注释大多取自《彖传》、《序卦传》、《杂卦传》、《说卦传》。虽然郑氏《周易注》全貌已不可见,从历代辑本仍然可以他对《易传》重视的程度。

其二,他多引《尔雅》《说文》等现成训诂资料注释《周易》经传字义。《尔雅》是中国古代第一部完整训诂学著作,它的成书是汉代训诂学形成的重要标志之一。郑玄精于《尔雅》,按曹萃中《放斋诗说》说法:“《尔雅》毛公以前,其文犹略,郑康成时则加详。”(引《四库全书·尔雅提要》),有的学者据此提出郑玄整理过《尔雅》。如杨端志先生指出:“《尔雅》亦非成书于一人之手。它恐怕是战国中后期以来,小学家采辑诸家训诂,逐渐编次,至汉初的毛亨前初具规模。但大约那时也是相当粗略的,毛亨之后直到郑玄,又屡经增补,才大体成为我们今天看到的样子。”^①基于郑玄与《尔雅》这种关系,今人张舜徽先生依据《尔雅》体例,采辑郑玄群经注,撰成《郑雅》,与《尔雅》相表里。在《郑雅》中,与《易》相关的注,笔者作了粗略的统计:《释诂》73条,《释言》36条,《释训》26条,《释亲》19条,《释器》14条,

① 杨端志:《训诂学》(下),山东文艺出版社1992年版,第461页。

《释天》2条,《释地》4条,《释丘》2条,《释山》3条,《释草》3条,《释木》3条,《释虫》1条,《释畜》2条,总共大约188条。

其中许多直接取《尔雅》注《易》。如注《小畜》:“密,静也。”注《泰·象》:“辅相左右,助也。”注《泰》初九:“夤(谓),勤也。”注《泰》九二:“荒(濂),虚也。”注《否》九五:“休,美也。”注《豫·象》:“崇,充也。”《复》六五《象》:“考,成也。”注《大畜》九三和《家人》初九:“闲,习也。”注《大壮·象》:“祥,善也。”注《晋》:“接,胜也。”注《家人》九五:“假,登也。”注《井》九二:“射,厌也。”等皆取《尔雅·释诂》。

注《讼》九四:“渝(俞),然也。”注《泰·象》:“财(裁),节也。”注《否》九五:“苞,植(稊)也。”注《豫·象》:“忒,差也。”注《随·象》:“晦,冥也。”注《复》:“复,反,还也。”注《咸》上六《象》:“媵,送也。”注《解·象》:“宅,居也。”注《小过》六五《象》:“尚,庶几也。”注《既济》:“济,度也。”等皆取于《尔雅·释言》。

注《坤·文言》:“殃,祸恶也。”注《讼》九二《象》:“愬,忧也。”注《大畜》:“逐逐,两马也。”注《旅》初六:“琐锁,犹小小也。”等皆取《尔雅·释训》。注《屯》六三:“机,弩牙也。”等取自《尔雅·释器》。注《同人》九三:“大皁曰陵。”等取《尔雅·释地》。《尔雅》是郑玄增补而成,成为其注《易》重要依据,则是顺理成章的事。由此,我们可以看到,郑氏取《尔雅》注《周易》,其数量之多,这在当时是罕见的。在郑氏易注中,引《尔雅》释辞,简明易懂,深入浅出,给他的象数体系及整个汉代象数易学带来新的生机,他所开创的这种笺注之风在今天仍有借鉴意义。

同时,郑玄也取《说文》等其他训诂资料注《易》。如前所言,郑玄注经与许慎《说文解字》风格迥异,但是,为了达到注《易》或注经的目的,郑玄常常采用《说文》训诂成果。如:注《大壮·象》:“祥,善也。”注《谦·象》:“撝,取也。”注《豫·象》:“殷,盛也。”注《离·

象》：“作，起也。”《咸》九五：“脢，背脊肉也。”注《遯》：“遯，逃去之名也。”注《解·彖》：“木实曰果。”注《升》六四：“亨，献也。”注《井》：“繻，纆也。”注《震》：“虩虩，恐惧貌。”当然，他也取《诗经毛传》及其他经传注《易》，此不再赘述。总之，郑氏注《易》博采众家之长。

其三，他从音韵学角度注释《周易》。如前所言，郑氏于音训通假皆有研究，曾就声类、音类问题作过论述：“就其原文字之声类，考训诂，捃秘逸。”（引贾公彦序《周礼废兴》）“其始书之也，仓卒无其字，或以音类比方假借为之，趣于近之而已。”（引陆德明《经典释文·序录》）郑氏将这种声音相类运用于注释《周易》经文中，以声通其义。如注《屯·彖》“宜建侯而不宁”云：“而，读曰能，能犹安也。”注《需》卦卦辞：“需，读为秀，阳气秀而不直前者，畏上坎也。”注《蒙》九二“包蒙”云：“苞当作彪。彪，文也。”（以上见《释文》）郑氏这种注经方法，为后世文字学家所效法，“后来的刘熙作《释名》，专从声类以推求万物得名之原，孙炎作《尔雅音义》，用反语定一切音，都是从郑氏绪论中得到启发、加以发展而成的”^①。就易学而言，拓展了易学研究的领域，对于训释《周易》卦爻辞有重要的意义。在易学发展中，于《周易》音义研究有成就者（如唐人陆德明、宋人吕祖谦等）皆受郑氏影响。

其四，郑氏参照诸本，校正错简，补订脱伪。《周易》在流传中，错简、误讹情况十分严重。秦时，《周易》虽因卜筮之书而免于火灾，然而《易传》某些篇章却在战乱中逸失，直到汉初才失而复得。西汉扬雄曾对这一事实做过记载：“或曰，《易》损其一也，虽蠢知阙焉。”（《法言·问神》）东汉王充有同说：“孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》……一篇。奏之宣帝示博士，然后《易》……益一篇。”（《论衡·正说》）“由于今文经学说解经随心所欲，穿凿附会，

^① 张舜徽：《郑学丛著》，齐鲁书社1984年版，第34页。

这就造成了‘经传之文多无正定’。更有甚者，一些儒学之士向兰台官员行贿，更改‘漆书经字，以合其私文’”^①，从而出现包括《周易》在内的经书错简、误讹现象。近几年出土的马王堆帛书《周易》就是例证。帛书《周易》包括《周易》古经和《易传》两部分。帛书《周易》古经用了大量与今本不同的字，帛书《系辞传》篇章也不同于今本。如它无“大衍章”，而且也有许多文字不见于今本。如“圣者仁，壮者勇。”今本《系辞》没有此句。这说明了《周易》本子在汉代存在问题很多，虽经西汉刘向以中古文校施、孟、梁丘易，东汉蔡邕正定包括《周易》在内的六经文字，但仍有一些问题没有解决。郑玄在这方面贡献表现在：

他指出《杂卦》中的错简。他在注《杂卦》“大过，颠也”时说：“自此以下，卦音不协，以错乱失正，弗敢耳。”（孙星衍《周易集解》）；同时，郑氏对《周易》通行本的问世做了大量的工作。众所周知，唐孔颖达《周易正义》取王弼易注而疏之，定为一尊，成为后世学《易》之范本。然王弼易本来自费氏古易，却又以不同的编次与费氏易区别开来。王弼易本这种新的变革，当与郑玄传费氏易有密切关系。费氏以十翼解说上下经，在汉代首次将十翼与《周易》古经真正结合起来。而郑氏传费氏易，更推波助澜，而使费氏易大兴，京氏易趋向式微，这就为王弼承袭和变革费氏易提供了条件。有的学者据《三国志·魏志》引淳于俊“郑玄合《彖》、《象》于经者”的话，提出变乱《周易》十二篇编次始于郑玄。如果这种观点成立，那么，郑玄在通行本《周易》形成中的作用更大。

另外，他对《周易》经传中的文字作了考订和校勘。如：“为其嫌于无阳也”之“嫌”作“谦”，“君子以经纶”之“纶”作“论”，“君子几”之“几”作“机”，“包蒙”之“包”作“苞”，“需于沙”之“沙”作

^① 吴雁南等：《中国经学史》，福建人民出版社2001年版，第134页。

“汙”，“致寇”之“寇”作“戎”，“有孚窒”之“窒”作“咥”，“患至掇”之“掇”作“愒”，“终朝之褫”之“褫”作“挖”，“王三锡命”之“锡”作“赐”，“乘其墉”之“墉”作“庸”，“明辨晬”之“晬”作“遭”，“哀多益寡”之“哀”作“桴”，“介如石”之“介”作“砢”，“舍车而徒”之“车”作“舆”，“贲如皤如”之“皤”作“燔”，“频复”之“频”作“颞”，“枯杨生稊”之“稊”作“蕒”，“不鼓缶而歌”之“鼓”作“击”，“大耋之嗟”下无“凶”字，“离王公”之“离”作“丽”，“浚恒”作“濬恒”，“或承之羞”之“或”作“咸”，“羸其角”之“羸”作“纍”，“不详”作“不祥”，“失得勿恤”之“失”作“矢”，“文王以之”之“以”作“似”，“夷于左股”之“夷”作“睇”，“其牛掣”之“掣”作“挈”，“后说之弧”之“弧”作“壶”。“宜待”作“宜待时”，“惩忿窒欲”之“窒”作“愒”，“壮于頄”之“頄”作“頄”，“其行次且”之“次”作“趣”，“姤”作“遘”，“施命诰四方”之“诰”作“诰”，“升”作“昇”，“剝剝”作“倪剝”，“其形渥”之“渥”作“剝”，“列其夤”之“夤”作“臙”，“遇其配主”之“配”作“妃”，“丰其蔀”之“蔀”作“菩”，“丰其沛”之“沛”作“韦”，“日中见沫”之“沫”作“昧”，“天际翔”之“翔”作“祥”，“丽泽兑”作“离泽兑”，“所乐而玩”之“玩”作“翫”，“君子之道鲜”之“鲜”作“黻”，“藏诸用”之“藏”作“臧”，“议之而后动”之“议”作“仪”，“有功不德”之“德”作“置”，“冶容”作“野容”，“又以尚贤”之“又”作“有”，“以待暴客”之“暴”作“覩”，“杂物撰德”之“撰”作“算”，“广颡”作“黄颡”，“科上槁”之“槁”作“槁”，“黔喙”之“黔”作“黠”，“蛊则饬”之“饬”作“节”，等等。（参见朱彝尊《经义考》卷九）

郑本有许多地方不同于今本，却与先秦古本同，如今本师卦九二“王三锡命”之“锡”，郑作“赐”，战国竹书和帛书《昭力》作“赐”，又今本讼卦上九“或锡之”之“锡”，帛书和战国竹书皆作“赐”。今本《同人》九四“乘其墉”之“墉”，郑作“庸”，与帛书同。今本《恒》初六“浚恒”之“恒”，郑作“濬”，与战国竹书同。今本“姤”郑作

“遘”，同于古文，《释文》：“薛云：古文作‘遘’郑同。”今本《周易》当属于费氏古文易，郑玄曾经从马融传费氏古文易，整体上有费氏易学统，但是由于他学无常师，遍通诸家，致使其易学表现出不同于费氏易学的风格。值得说明的是郑玄所使用的文字虽然不同于今本，但这些不同的文字大多可以通假，其字意相同。

同时，可以看到郑氏《周易》本子，参照了当时诸多易本，如今本“有孚窒”之“窒”郑作“咥”，同马融本；今本“乘其墉”之“墉”郑作“庸”，同帛书《周易》；今本“哀多益寡”之“哀”郑作“桴”，与荀爽本同；今本“枯杨生稊”之“稊”郑作“蕢”，与帛书《周易》同；今本“失得勿恤”之“失”郑作“矢”，与帛书《周易》、孟喜易、马融易同；今本“后说之弧”之“弧”郑作“壶”，与帛书《周易》、京氏易、马融易同；今本“其行次且”之“次”郑作“趣”，与《说文》同。从与其他版本比较看，郑本使用了与他本相同的文字，证明了郑氏吸收了刘向父子和蔡邕等人校勘成果；但是又与他本不尽相同，又证明了郑氏对当时流行《周易》版本重新作了校勘。

总之，训诂学是郑氏易学的重要组成部分，对于郑氏易学发展和流传都产生过深远的影响。训诂学进入易学，给易学研究注入了新的活力。中国易学研究历经几千年，其中易学训诂一直占有极其重要的地位，若追溯其源，最早始于《易传》，而备于郑玄。

五 郑玄易学价值及其影响

在治经可以入仕晋身求荣的汉代，郑玄不随波逐流，淡泊名利，身耕播植，遁世无闷，立志“念述先圣王之元意、思整百家之不齐”，穷尽毕生精力致力于经学和诸子之学的研究。并通过梳理和诠释经学和诸子之学，创立了气势恢弘、一以贯之的郑氏易学解释

学,具体说,郑玄的易学贡献在于他融合今古文易,结束了两汉今文易和古文易相对峙的局面。如前所言,郑玄从郑玄先从第五元先学京氏易,后师马融学费氏易。京氏易是今文易,费氏易是古文易。如京氏言卦气、互体、五行等象,郑用之注《易》与《易纬》。费氏以《易传》中、乘、承、应、据、得位、失位解《易》。郑氏继承了费氏的传统,多用之解经。由此可以看出,郑氏易学融京氏易和费氏易为一体。就文字而言,郑玄既用古文本,又用今文本。又考《经典释文》:《离·象》“離王公”郑作“麗”,按《仪礼·士冠礼》郑注云:“古文儷为離。”郑作“麗”是“儷”之省,从今文本。《鼎》九四:“其形渥。”渥,郑作“剗”。《周礼·秋官·司烜》也引郑注云:“读如刑剗之剗。”按汉石经作“刑剗”,故郑从今文本。又《师》:“王三锡命。”郑作“赐”。按《仪礼·觐礼》郑注云:“今文赐作锡。”知郑氏以“锡”为今文。郑作“赐”从古文。《泰》初九:“拔茅茹其汇。”茅,郑读作“苗”。按《仪礼·士相见礼》郑注:“古文茅作苗。”郑以“苗”为古文。^① 这说明了郑氏从文本方面融今文易和古文易为一体。当然郑氏这种合今文、古文为一,不是把今文易和古文易等量齐观,平分秋色,而是以古文易为宗,兼采今文易。皮锡瑞指出:“郑君博学多师,今古文道通为一,见当时两家相攻击,意欲参合其学,自成一家之言,虽以古学为宗,亦兼采今学以附益其义。”^②

同时,郑玄以他渊博的学识,融合了象数与义理方法,结束了两汉专崇象数的格局。一方面他不能摆脱当时学术思潮的影响,由《易》之“观象系辞”推导出以象数治《易》的方法,进而夸大之,在《易传》取象不足的情况下,极力地借助于爻辰、互体、爻体、五行等象参杂以天文历法数学为主的自然知识注《易》。另一方面,他

① 金德建:《经今古文字考》,齐鲁书社1986年版,第410~411页。

② 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1981年版,第149页。

似乎看到自西汉以来专以象数治《易》存在的问题。《周易》系辞除了观象以外,还与当时的文字、社会风俗习惯、生产生活、历史事件相关,这些以人事为内容的易辞,单用象数的方法揭示其本义是不可能的,必须借助于人文知识和由人文所提供的方法加以诠释。故郑氏继承了《大象传》注《易》的思路,先用象数,后归本于人事。据台湾学者胡自逢先生统计,“郑易今存者十之三四,而用犹字以起人事之文,有十七条之多”^①。值得注意的是,郑氏还以殷周史或殷周以前史事注《易》证《易》、以周礼释《易》。其中以礼注《易》是郑氏易学独到之处,如前所言,郑氏精于“三礼”,这就为他以礼注《易》奠定了基础。观郑氏易注,以礼治《易》者有三十多条,其涉及的内容有婚礼、祭礼、宾礼、封礼、刑礼、赋礼等,凡《周易》所涉及古礼之处,郑氏皆能发明其义。^② 总之,郑氏用义理之法弥补单以象数治易的不足,从而使象数、义理在象数占主导环境之下走向统一,为当时学界乃至后世易学研究提供了典范。

正因为郑玄易学迎合了时代的需求,从某些方面已超越了两汉易学,从而郑玄在当时和后世有“纯儒”、“通儒”、“大儒”、“经神”之称,郑氏的学问及在当时学界的地位得到了时人的认可,士人学者以郑氏为楷模,或直接拜郑玄为师。据有关文献记载,何休治今文经,“言理幽微,非知机藏往不可通焉。及郑康成锋起而攻之,求学者不远万里,赢粮而至,如细流之赴巨海。京师谓康成为经神”(《北堂书钞》卷八十三)。以学问而闻名当时的邴原曾求学于孙崧,孙崧则极力推荐郑玄。说:“郑君学览古今,博闻强识,钩深致远,诚学者之师模也。”(《三国志·魏书·邴原传》注引《原别

① 胡自逢:《周易郑氏学》,台北文史哲出版社1990年版,第6页。

② 详见林忠军《象数易学发展史》(第一卷),齐鲁书社1994年版,第159~162页。

传》)博学秀才赵商与数千人自远方来拜郑氏为师。并称郑氏的学问于人“犹土地之有山川也,珍宝于是乎出;犹树木之有枝叶也,本根于是乎庇也”(《北堂书钞》卷八十三)。以英儒而著名当时的马融虽为其师,但在讨论历算时自愧不如:“时琢郡卢子干为门人冠首,季长又不解剖裂七事,玄思得五,子干得三,季长谓子干曰:‘吾与汝,皆弗如也’。”(引《郑玄别传》)袁绍为大将军时,曾宴请郑玄,宴会上,“客多豪俊,并有才说,见玄儒者,未以通人许之,竞设异端,百家互起。玄依方辩对,咸出问表,皆得所未闻,莫不嗟服”。应劭当即北面称弟子(见《后汉书·郑玄传》)。王粲曾就《尚书》对郑氏发难,但最后他不得不承认郑氏学问。他说:“世称伊、洛以东,淮、汉以北,康成一人而已。咸言先儒多阙,郑氏道备。粲窃嗟怪,因求所学,得《尚书注》,退思其意,意皆尽矣,所疑犹未喻焉。”(王应麟《困学纪闻》卷二)从这些记载看,郑玄的才华和学问的确是超人一等,不仅是不远万里向他求教的数千弟子仰慕他在经学方面的真才实学,而且凡是与他交游论学的人,甚至他的论敌也不得不叹服他于经学研究的洽熟和造诣。这里需要说明的是,人们所赞赏他的不是他的训诂学方法,而是用这种方法对经学所作的精湛的研究。“玄质于辞训,通人颇讥其繁,至于经传洽熟,称为纯儒,齐鲁间宗之。”(《后汉书·郑玄传》)“玄以博学洽闻,注解典籍,故儒雅之士集焉……是时海内清议云:‘青州有邴、郑之学。’”(《三国志·魏书·邴原传》注引《原别传》)

更为重要的是,他这种学问融合繁杂纷纭的百家之说,从版本上和内容上基本消除了学界门户之见,统一了当时的经学,这是其他学人所没有做到的。如范曄在评论经学时指出:

自秦焚《六经》,圣文埃灭。汉兴,诸儒颇修艺文,及东京学者,亦各名家,而守文之徒,滞固所稟,异端纷纭,互相诡激,遂令经有数家,家有数说,章句多者,或乃百余万言,学徒劳而

少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。（《后汉书·郑玄传》）

就易学而言，其《易注》是郑氏晚年绝笔之作，虽未象“三礼”研究那么耗费时间、竭尽思虑，但他毕竟用倾注了其一生的智慧来完成的，其易学仍然不失为具有独特不凡的路数、贯通精深的内涵，取代了其他易学而广泛流传于当时，其易学成为两汉自田何传易以来最正宗的易学，如清儒皮锡瑞所言：“学者苦其时家法繁杂，见郑君贯通博大，无所不包，众论翕然归之，不复舍此趋彼。于是郑《易注》行，而施、孟、梁丘、京之《易》不行矣。”^①郑氏易学之所以能一统天下取代官学易，是由于他建立了融象数、义理、训诂为一体、较为完备合理的易学诠释方法和以这种方法构筑的有丰富内涵的、囊括诸家的易学体系。

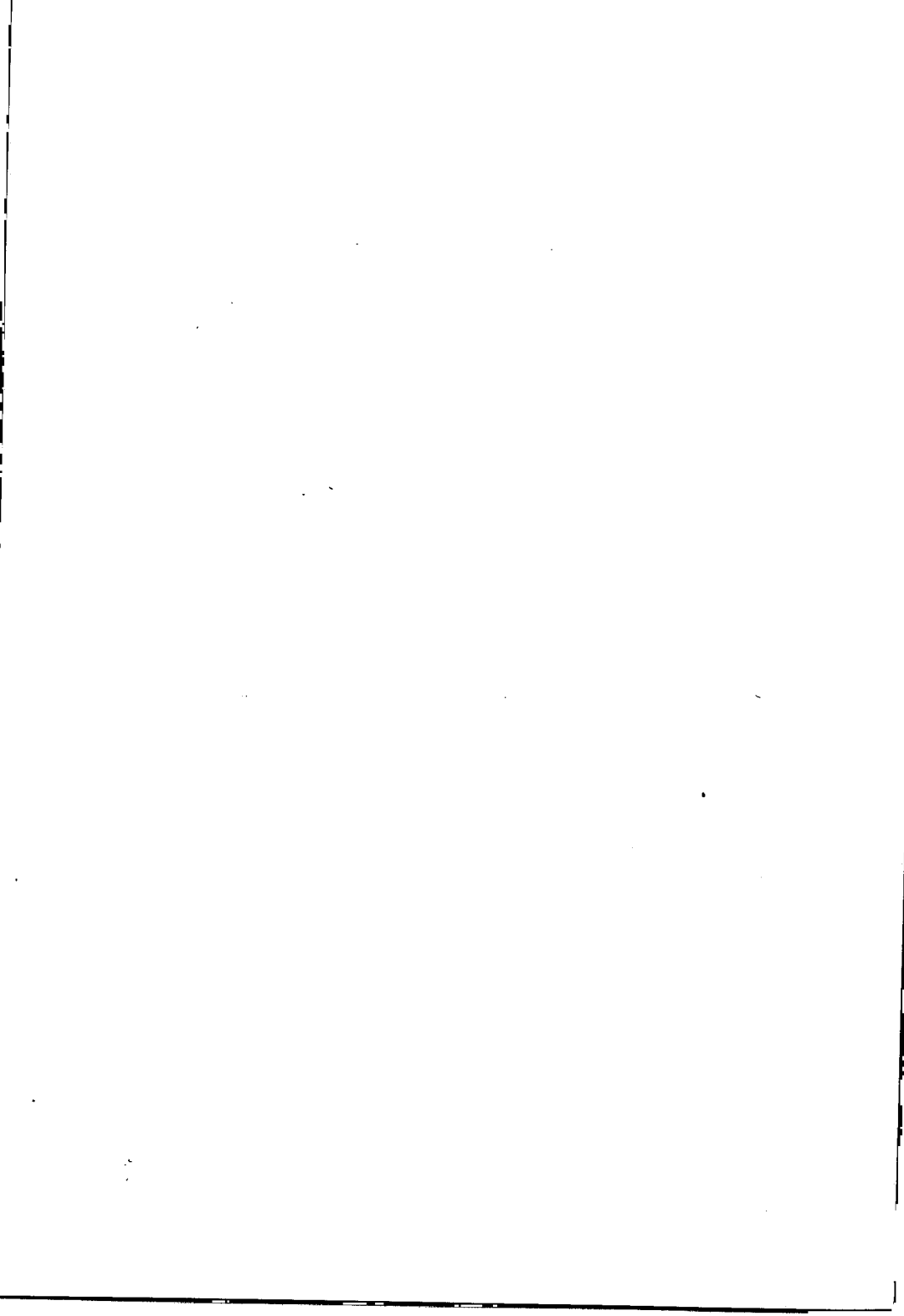
由于这个原因，郑玄易学产生后很长一段时间广为流行，并逐渐主宰了易学界。王肃凭借政治上的优势，力图以郑氏易为突破口，排斥两汉易学；魏晋王弼杂取老庄，以清言说《易》，尽扫两汉之象数。几经摧残，汉易衰微，唯郑氏易存。陆德明云：“永嘉之乱，施氏、梁氏之易亡，孟京费之易无传者，唯郑康成、辅嗣所注行于世。”（《经典释文·序录》）南北朝时，学界有南学和北学之分，南学用王弼易，北学用郑氏易。隋唐北学并入南学，以南学为正宗，郑易失去了官学的地位。但《周易集解》、《经典释文》及以疏解王弼《易》为宗旨的《周易正义》多引郑氏易，郑氏《易注》在唐代犹存。宋《崇文书目》只载一卷，存《文言》《序卦》《说卦》《杂卦》四篇。《中兴书目》则始未录，郑易亡于南北宋之间。幸得宋儒王应麟，明儒姚士麟，清儒张惠言、惠栋、孙堂、黄奭等起废扶微，集逸成册，发凡其例，使郑氏易学大略，再显于世。

① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局1981年版，第149页。

孔颖达与《周易正义》

刘玉建

- 一 孔颖达及其《周易正义》
- 二 孔颖达对王弼易学及汉代易学的基本态度
- 三 孔颖达象数与义理辩证统一的易学观
- 四 孔颖达创造性易学诠释学原则
- 五 孔颖达释《易》的基本体例



一 孔颖达及其《周易正义》

孔颖达(575~648年),字仲达(一作冲远),冀州衡水(今河北省衡水西)人,新、旧《唐书》有传。孔颖达是孔子三十二代孙,生于周,出身官宦世家,其祖父仕于后魏,父亲仕于齐。幼年天资聪颖,勤勉笃学,“八岁就学,诵记日千余言,暗记《礼义宗》”。及其年长,又“明服氏《春秋传》、郑氏《尚书》《诗》《礼记》、王氏《易》”。且善属文,兼通历算。同郡刘焯(544~610年)乃当时北方硕儒,学识精博,弟子众多,桀骜不群,名重海内。孔颖达曾登门造访,焯“初不之礼,及请质所疑,遂大畏服”。隋炀帝大业(605~616年)初年,孔颖达举明经高第,授河内郡(今河南省沁阳)博士。隋炀帝召集天下诸郡儒官于东都洛阳,诏国子秘书学士相与论难,颖达最冠,而且年龄最少。老师宿儒耻出其下,暗中遣人刺杀颖达,幸逃匿杨玄感家得免。后补太学助教。隋乱,为避战祸而匿于虎牢。唐太宗李世民力克王世充之后,授颖达为秦府文学馆学士。唐高祖李渊武德(618~626年)年间,迁国子博士。太宗贞观(627~649年)初,封曲阜县男,转给事中。唐太宗初履帝位,百废待兴,颖达数进忠言,顾问左右。太宗曾问:孔子倡导“以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚”,其意义何在?颖达答曰:“此圣人教人谦耳!己虽能,仍就不能之人以咨所未能;己虽多,仍就寡少之人更资其

多。内有道，外若无；中虽实，容若虚。非特匹夫，君德亦然。故《易》称‘蒙以养正’，‘明夷以莅众’。若其据尊极之位，炫聪耀明，恃才以肆，则上下不通，君臣道乖。自古灭亡，莫不由此。”太宗称善。除国子司业。岁余，以太子右庶子兼司业。与诸儒议历及明堂事，多从其说。以论撰劳，加散骑常侍，封为子爵。又奉皇太子令撰《孝经章句》，颖达借此因文以尽箴讽，以纠太子之失。太宗深体颖达精忠训导之意，故多有金帛之赏赐。久之，拜国子祭酒，侍讲东宫，太子稍有不法，颖达均力争不已。乳夫人曾劝曰：“太子既长，不宜数面折之。”颖达答曰：“蒙国厚恩，虽死不恨。”后致仕，卒，陪葬昭陵，赠太常卿，谥曰宪。

孔颖达乃唐代硕学鸿儒，著名的经学家、易学家，也是唐太宗最为器重的经学顾问。唐初孔颖达等奉诏撰定《五经正义》，易学史上最为完善的注本《周易正义》由此得以形成。就学术研究而言，《周易正义》一书是对自《易传》成书以来两汉魏晋南北朝及隋代千百年来易学演变所进行的一次全面、系统的理论总结与发展，同时对整个唐代及宋元明清易学发展也产生了广泛而深远的影响。就政治而言，充分体现了大唐王朝统治者为维护与巩固刚刚建立起来的封建宗法高度中央集权制在作为统治思想的经学领域企盼尽快统一南北学风的迫切要求，确立了大唐以至于宋代封建王朝科举取士的国家法定的教科书标准本。因此，解读《周易正义》，首先应对《周易正义》得以形成的学术及政治等方面的历史发展背景有所了解。

纵观中国易学发展史，自《易传》成书之战国中晚期，历经两汉魏晋南北朝以至于隋唐的一千年来，易学与其他经学一样，作为历代尤其是汉代以后封建王朝的统治思想、官方学术以及不同历史时期社会精神风貌的反映和历史发展的产物，伴随着历史时代由统一到分裂、由分裂到统一的风雨变迁，从学术流派、思维模式、治

学理路到思想宗旨等方面,均合规律地表现出鲜明的时代性。两汉时期,天下一统,中央皇权高度集中,儒家经学定于一尊。作为汉代官方易学及主流易学则彰显为能够充分服务于“天人感应”神学目的论而主于卦气说的象数易学。魏晋时期,皇权式微,诸侯割据,门阀士族迅速兴起。天下大乱之时(西晋的统一仅有三十多年),庶民百姓惨遭涂炭,门阀士族亦朝不保夕,此正是宗教发扬光大之日,故道家及道教终于摆脱两汉三百多年屈于儒学独尊的在野地位而重整旗鼓,佛学及佛教亦一改自东汉以来依附儒道而受人歧视的尴尬局面而悄然兴起。而以老庄学说为核心,同时兼容儒学(东晋时玄学与佛学亦出现合流之趋势)、代表门阀士族世界观的新思潮——玄学,具有划时代意义地粉墨登场。作为魏晋时期易学之主流,则标举为易学玄学化的义理易学。南北朝时期,天下虽处于南北对峙的分裂状态,但北方五胡十六国的混乱局面得以统一于北魏,南方也依次更替为四个连续性的封建政权——宋、齐、梁、陈。南北方之对抗及其各自内部的相对统一稳定,体现在易学主流方面则迥然不同:北方易学挺立为自魏晋以来唯一能与玄学义理派易学相抗衡的汉学派——郑玄易学,南方易学则挺显为延续并强化了魏晋以来易佛糅合为特征的玄学派——王弼易学。隋王朝的建立,终于结束了自魏晋以来近四百年的分裂局面,统一了全中国。隋王朝政治上的统一虽然短暂,但却为统一王朝在统治思想及意识形态尤其是学术上的统一奠定了基础。而作为始终处于儒家经学前沿的易学,这一时期凸现为郑、王易学并重而尤尊王学之特征。

中国历史上的秦汉与隋唐,颇有相似的一幕。如同汉承秦制创立了中国历史上第一次天下统一的大汉王朝,唐承隋制,又建立了中国历史上第二次大一统的大唐王朝。如同汉高祖及时深刻地反思秦亡之原因,唐太宗亦迫切深入地吸取隋灭之教训。为了维

护大一统帝国的长治久安,不仅需要政治上的高度统一,更需要统治思想上的高度统一,这是唐初明智的政治家和思想家之共识。唐王朝在隋制基础上迅速制订了较为合乎国情的思想文化政策及宗教政策——儒、释、道三教并行并重并奖而尤重儒学。

儒家经学第一次在汉代被大一统帝国定为独尊,汉后历魏晋南北朝,受到不同历史时期的社会政治和统治者之个人爱好憎恶等方面的影响及玄学、道教、佛教等社会思潮之冲击等等,经学或徒有尊名,或被异化。然而,伴随着长达近四百年分裂状态之结束,儒家经学以其入世的直接治国平天下之功能优势以及其在华夏民族具有根深蒂固之心理定势,第二次在唐代为大一统帝国货真价实地确认为主尊。表面看来,唐代经学之主尊不如汉代经学之独尊,但就本质而言,唐代经学可以在儒、释、道三教合一的态势中,不断吸取道教与佛教之丰富营养,从而弥补自身在理论思维及心性修养等方面之缺陷,促进经学的完善与发展。从哲学史意义上讲,三教合一使唐代经学完成了由汉代经学到后来宋明理学过渡之使命。

唐代儒、释、道三教合一,相互对立斗争之绝对性不可否认,但其相互依存、相互渗透、相互吸取、相互统一的意义更大,此是大唐政治上高度集中统一对思想领域之必然性要求,也是这种皇权高度集中的社会政治、经济等历史现实的反映,同时又是自南北朝后期颇为流行的三教调和论及殊途同归论的社会思潮历史发展的必然结果。唐王朝三教合一的基本国策,不仅强调三大社会思潮的统一,同时又进一步要求三教在各自阵营内部结束长达三百多年分裂状态而导致的学派对立、互相攻讦、争论不休的混乱格局,以实现各自阵营内部的统一。对各教而言,也起到了统一内部共同对外以争取其在社会政治、经济、文化生活中的地位与利益的作用。对于得到唐王朝主尊的儒家经学而言,尽快地实现这种经学

内部的统一,进而为唐王朝继隋王朝而建立的科举应试制度提供开科取士的官方统一标准教科书,便提到了议事日程上。唐太宗亲命唐代著名经学家孔颖达等撰定《五经正义》,便是实现儒家经学内部统一的时代标志。

儒家经学的统一,首先彰显为作为众经之首的易学之统一。孔颖达亲自主笔的《周易正义》,便是这种统一的结果。认真解读《周易正义》,可以清晰地认识到,《周易正义》是孔氏对两汉魏晋南北朝以至隋朝各家各派易学诠释所进行的一次全面、系统、深刻的大总结。这种作为官方颁布的标准教科书的大总结,不仅在中国经学史上产生了广泛而深远的影响,更为重要的是,对中国易学的发展,具有划时代的意义。

孔氏在进行这种具有现实意义和历史意义之易学大总结之时,首先面临标准注本的选择问题。《周易正义》以魏王弼、晋韩康伯易注为标准注本,此既非偶然,亦非孔氏完全之个人偏爱,而是易学发展及现实统治需要的历史必然。易学自汉代出自众门百家,但历经魏晋南北朝,就易学主流而言,流行于世的只有两大派,一是北方的郑学,二是南方的王学。而代表汉学学统的郑学与代表玄学学统的王学,二者又各有所短,谁也无法完全取代对方。但孔氏之所以选择了王学,固然有其自身对易学发展的历史与现实进行反思的结果的一面,更为重要的是,孔氏在此问题上吸取了隋唐经学家陆德明及颜师古的观点及研究成果。陆德明一生仕于三朝,初受学于南朝梁陈时期易学大家周弘正,在陈仕国子助教。陈亡入隋,隋炀帝官其秘书学士。隋灭入唐,深受唐高祖及太宗之厚爱及赞赏,官其太子博士。其成书于隋朝年间的经学名著《经典释文》及《易疏》等,盛行于世。唐太宗“后尝阅德明《经典释文》,甚嘉之,赐其家束帛二百段”(新、旧《唐书》陆氏传)。陆氏《经典释文》是对汉代以来经学的第一次总结,其于易学百家当中,主于王

弼易学。《经典释文》称：“永嘉之乱……唯郑康成、王辅嗣所注行于世，而王氏为世所重，今以王为主，其《系辞》已下王不注，相承以韩康伯《注》续之，今亦用韩本。”此亦孔氏所谓“唯魏王辅嗣之注独冠古今”（《周易正义·序》）。说明易学至南北朝隋代虽主流为郑、王两派，但王学影响较之郑学更大。今考《晋书》、《南史》、《北史》、《魏书》、《隋书》及新旧《唐书》之记载，知陆氏对易学史的叙述及观点符合史实。陆氏《经典释文》主王、韩易注，从此作为儒家经典的《周易》标准注本基本上得以确立。另外，贞观四年（630年），唐太宗“以经籍去圣久远，文字讹谬，诏前中书侍郎颜师古于秘书省考定《五经》”（《贞观政要》卷七），历仕隋唐两朝的著名经学家颜师古受命选定整理五经的标准读本。于易学，颜氏从陆德明之观点，亦主于王弼注本。颜氏对《五经》定本的选择，意味着官方的确认，故其取舍影响极大，为此曾受到非议。但由于“师古辄引晋、宋已来古本，随方晓答，援据详明，皆出其意表，诸儒莫不叹服，太宗称善者久之”（《贞观政要》卷七）。颜氏之定本，令唐太宗颇为赞许，其他异本及非议自然败北无疑。陆氏《经典释文》于易学主于王、韩注本，颜氏《五经》定本作为全国颁布的标准本，由此而确立了王弼易学的合法性与权威性。应当说，陆氏、颜氏于易学之取王弃郑，其根本原因在于作为儒家重要经典的易学，经王弼玄学化之后，其与盛行于南北朝及隋唐的道教与佛教的融合较为自然。玄学本来源于老庄道学，故王弼玄学易学与道家的合流有着先天的渊源。而佛教自汉末就依附于方术及黄老之学而得以生存，由于其在概念范畴、思维方式等方面与玄学颇为相似，故魏晋以后又借助于玄学而得以发展。东晋以后，佛教与玄学开始趋于合流。因此说，王弼玄学易学与道教、佛教有着得天独厚的密切关系，故陆氏、颜氏于易学主于王氏注本，一方面顺应了自南北朝以来已经深入人心的三教并行、三教融合的不可阻挡的社会风尚和

社会思潮,^①另一方面更为重要的是适合于唐王朝三教并重并奖的思想文化政策。而北方汉学学统的郑玄易学,长于名物训诂,在概念范畴、理论形态及思维方式等方面,其与道教、佛教难以找到结合点,至于与二教之融合,则远远不及南方之王学。因此,陆氏、颜氏扬王弃郑,乃历史发展之必然。

王弼注本既然以官方行政手段定尊于天下,作为为《五经》定本撰定官方标准义疏的《五经正义》,孔颖达自然要依陆氏、颜氏的观点于易学取王弼注本。应当说,王弼易注之所以能够成为唐王朝开科取士的法定教本,同时能成为流行至今最为完善的《周易》注本,并在易学史上产生了广泛而深远的影响,则肇始于陆德明,考订于颜师古,完备于孔颖达。三位经学大师对王弼易学之发扬光大,功不可没。

儒家经典虽然有了颜师古考订的《五经》官方读本,但由于自汉代以来,学者对儒家经典的分章断句、注释义疏等,学出多门,章句繁杂,异说纷出,莫衷一是,故唐太宗诏令鸿学宿儒孔颖达、颜师古、司马才章、王恭、王琰等在国家颁布的《五经》读本的基础上,对《五经》重新进行统一的诠释疏解。贞观十六年(642年),孔氏等所撰“《五经》义训凡百余篇”初稿完成,此书初名《义赞》,后太宗诏改为《正义》。^②因为孔氏主持且参与《五经正义》的撰写,并为诸经《正义》制序,功劳甚高,故该书虽由诸儒共同撰写,但署名仅为孔颖达。《五经正义》“虽包贯异家为详博,然其中不能无谬冗”,故太学博士马嘉运“驳正其失,至相讥诋”。唐太宗“有诏更令裁定”。然而,讨论修改工作尚未完成,就因孔颖达逝世而“功未就”。

① 考《北史》、《南史》、《魏书》、《隋书》可知,上至帝王,下至大臣、名士、知识分子及教徒,三教并修或二教兼修者大有人在。

② 卷端又题曰《兼义》,未详其故。

唐高宗“永徽二年，诏中书门下与国子三馆博士、弘文馆学士考正之，于是尚书左仆射于志宁、右仆射张行成、侍中高季辅就加增损，书始布下”（以上均见《新唐书·儒学上》孔氏传）。这样，《五经正义》从贞观十六年（642年）初稿形成，至高宗永徽四年（653年）正式颁布天下，历经十一年。若从贞观十二年（638年）开始撰写算起，至颁布历经十五年。

孔氏精通王弼易学，故《周易正义》由孔氏亲自执笔，参与撰写者还有中书侍郎颜师古、司马才章、太学博士王恭、太学博士马嘉运、太学助教赵乾叶、王琰、于志宁等，参与审定者有四门博士苏德融、赵弘智（见《新唐书·艺文志》及《周易正义·序》）。《周易正义》一书，孔氏《序》称十四卷，《旧唐书·经籍志》及宋晁公武《郡斋读书志》著录亦称十四卷，《新唐书·艺文志》称十六卷，宋陈振孙《直斋书录解題》称十三卷，《四库全书总目提要》称十卷。《周易正义》原为单疏本，南宋之后乃将经、注、疏合为一本，有《四库全书》本、《十三经注疏》本。

上文已讲过，孔氏本来精于《周易》，而尤明于王弼易学。其以王弼及王氏后学晋韩康伯易注为底本的《周易正义》，由于其亲自执笔，众多易学家共同参与，历经长达十余年的撰写、讨论、修改及审定，从而成为自《易传》以来两千多年易学发展史上最为完善的注本，迄今仍为易学界所推重。《周易正义》大体分为两部分：一是孔氏《自序》及《卷首》“八论”，二是疏文。前者集中而概括地体现了孔氏的经学理论，其中包括宇宙观、政治观、伦理观、社会观、易学观等。就易学而言，其《自序》尤其是《卷首》“八论”，乃是《周易正义》全书纲领性的通论。这一通论对《周易》诸多基本问题如性质、作者、成书年代、易学传承以及汉代以来易学的演变和各家各派的易说等等，均做了简明而深刻的阐述与评论。同时，这一通论对于人们准确、全面、深入、系统、具体地解读《周易正义》而言，具

有非常重要的指导意义。后面的疏文部分包括孔氏自身对《周易》的注释阐述以及对王、韩易注的进一步说解,孔氏完整而系统的易学思想在其疏文中得以全面展示。

孔氏对《周易正义》的撰写,较为注重“注宜从经,疏不破注”之著书体例,由此受到后人“曲徇注文”的批评。《四库提要》认为“颖达等奉诏作疏,始专崇王注,而众说皆废”,批评孔氏解经“墨守专门”、“显然偏袒”王氏,又称孔氏“至于诠释文句,多用空言,不能如诸经《正义》,根据典籍,源委粲然,则由王注扫弃旧文,无古文之所引,亦非考证之疏矣”。我们认为,四库馆臣此言过及,事实并非如此。《周易正义》固然取王、韩易注为底本,孔氏固然恪守“疏不破注”之古训,又出于对倡导具有划时代意义易学革命的先贤王弼的尊敬,^①因此孔氏在《周易正义》中很少明确地批评王氏,但这并不意味着孔氏只墨守王氏一家之言,也不意味着孔氏对王注的全盘肯定,更不能说明孔氏对王氏诸多易学观点及易学思想没有坚定地否定与批评。客观地说,《周易正义》取王、韩易注为底本,很大程度上讲是在形式上立足于王弼义理派易学,而实质上则是对自汉代魏晋南北朝以至隋代象数与义理两大易学流派的继承与扬弃、创新与发展以及最终象数与义理辩证统一之整合。换言之,《周易正义》是对汉魏以来近千年易学发展演变的经验与教训的一次全面而深刻的反思与总结。解读《周易正义》,可以清晰地认识到,王弼重义理,孔氏亦重义理,但孔氏所言之义理,不是王弼“超言绝象”之玄学义理,而是牢牢根基于易象的“因象明义”之义理;汉易重象数,孔氏亦颇重象数,但孔氏所言之象数,不是汉易“定马

① 唐王朝为弘扬儒学,唐太宗贞观十四年(640年)及贞观二十一年(647年)两次下诏褒扬前代名儒。其中,第二次诏令配享孔子庙堂的二十一位名儒中就有王弼。

于乾,案文责卦”的公式化象数,而是“不可一例求之”、“随义而取象”之象数。这充分体现了孔氏对王弼义理派及汉易象数派易学皆有所继承、有所否定、有所创新。^①另外,《周易正义》虽关注“疏不破注”之古训,但孔氏在处理诸多众说纷纭的易学问题时,除阐明自己的观点之外,总是力求融汇诸家之说,堪称集前代易学研究之大成。今考《周易正义》,知孔氏所引述诸家之说颇多,其中包括子夏、孟喜、京房、马融、郑玄、荀爽、刘表、虞翻、薛虞、董遇、陆绩、何晏、王肃、姚信、向秀、王廙、干宝、孙盛、顾欢、刘瓛、褚氏(仲都)、崔氏(觐)、周氏(弘正)、张氏(讥)、庄氏、卢氏、何氏(妥)等近三十位易学家。从孔氏所引述诸家及其对诸家易说的评价来看,凸现了孔氏始终坚持象数与义理兼顾、统一的易学观,^②同时也是对两汉魏晋南北朝隋代各个不同历史时期易学研究优秀成果的吸收,最终达到博取众家,熔于一炉。通过上述分析,不难看出,四库馆臣认为孔氏墨守王弼一家之言的说法,实是一种偏见。至于《四库提要》中列举孔氏解“天玄地黄”时以“庄氏之言,非王本意,今所不取”一例,而由此批评孔氏“显然偏袒”王氏,则颇嫌断章取义、以偏概全。庄氏,不知何时之人,其易说常与南朝梁代著名易学家褚仲都相同,且孔氏常称:“褚氏、庄氏云”,故马国翰推断庄氏乃褚氏之后的南朝“疏义”者。今细考褚、庄易注,知马说为是。庄氏易注唯见于《周易正义》,孔氏对庄氏易说颇为重视,共引述二十多处。尤其孔氏在解说《乾》及《乾·文言》时,曾数次大段引述庄氏易注。如释“大哉乾元”一节时,孔氏称:“今案庄氏之说,于理稍密,依而用之。”孔氏在“诸儒所说”“意各不同”的情况下,独取庄说,其对庄氏易说之肯定,不言而喻。当然,所引庄氏二十多条易注中,也

① 详见后文。

② 详见后文。

有六七条孔氏虽引述，但不取其说。而四库馆臣以此来批评孔氏墨守王氏易学的说法，显然有失公允。至于批评孔氏“诠释文句，多用空言”，则是四库馆臣站在盛行于清代的汉学的立场，认为孔氏未能像汉代象数易家那样，“定马于乾，案文责卦”，考证经文字字句句与卦爻象之间的所谓必然联系。问题是汉易的这种治学方法、思维方式，却恰恰是孔氏所要坚决摒弃的。事实上，孔氏长于名物训诂，如果打破传统象数与义理两派的门户之见加以审视，则不难发现，孔氏《周易正义》对经文的注疏，充分体现了具体、翔实、全面、系统、清晰的特征，而不是所谓“多用空言”。

清代汉学复兴，受此思潮及时代局限性之影响，四库馆臣对孔氏所提出的种种有失公允的批评，亦在情理之中。但是，《周易正义》作为对汉魏以来易学研究成果的一次全面总结与丰富发展，其理论价值以及其对后世易学发展所产生的广泛深远的影响，是不可否认的。尤其从考据训诂学的角度而言，其成就之高，有目共睹。当然，从易学发展史的角度而言，《周易正义》毕竟反映的是唐代易学研究的水平，其中的不足之处尚需扬弃，许多理论尚需进一步提升、创新与完善，而这些任务只能由后世宋明时期易学家哲学家来完成了。

二 孔颖达对王弼易学及汉代易学的基本态度

（一）孔颖达对王弼易学的基本态度

《周易正义》虽然以王弼易注为底本，但这并不意味着孔氏对王氏易学的全盘肯定。其对王氏玄学义理派易学的审视，始终坚持了在批判中继承、在继承中批判的基本原则。首先，孔氏肯定了

王弼易学所倡导的旨在阐释大《易》中关于社会领域里的人事方面的义理思想这一义理派学术风格，亦即孔氏所谓“义理可诠，先以辅嗣为本”（《周易正义·序》）。孔氏通过对王注的疏解及对《周易》原理的阐发，继承并进一步发展了王氏义理派的学术理路及其易学思想合理性的一面，创造性地建构了一套象数与义理有机结合的易学体系，对后世易学尤其是宋明理学派易学的形成与发展，产生了意义非凡的深远影响。其次，孔氏对王弼玄学易中所存在的问题，给予了无情的摒弃。尽管由于“注宜从经，疏不破注”古训之左右和玄学贵无论的影响，而使《周易正义》中闪烁着玄学的影子，但这并不说明孔氏对王氏易学中玄学成分的肯定。因为孔氏撰定包括《周易正义》在内的《五经正义》，其基本立场是儒家而不是道家，其基本态度是汉学而不是玄学。王弼立足于老庄的玄学主张贵无贱有，儒学经学关注的是有的世界——纲常名教，对此，孔氏的儒家立场旗帜鲜明：“原夫易理难穷，虽复‘玄之又玄’，至于垂范作则，便是有而教有。”（《周易正义·序》）并声称对王弼玄学易学加以改造：“去其华取其实，欲使信而有征。”（同上）同时，孔氏对主于王学的南朝诸家易学所刮起的玄学之风，颇为不满，他批评道：“其江南义疏，十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。”（同上）另外，由于东晋时玄学与佛学开始合流，从而导致南北朝以来一度出现了易学佛学化现象，孔氏对这种思潮亦给予了抨击：“若论住内住外之空、就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也，既背其本，又违于《注》。”（同上）由上可以清楚地看到，孔颖达作为传统儒家阵营的正宗代表，力图捍卫儒门易学的纯洁性。他所倡导的义理易学，既不是王弼玄学化了的义理易学，更不是佛学化了的义理易学，而是在继承王弼义理派易学深切关怀大《易》所蕴含的人文之微言大义这一学术理路（而不是玄学易学思想）的基础上，依据其对孔子《易传》和《易纬》（孔氏坚信《易传》、《易纬》中“子曰”

为孔子言论)直透宗极的理解与感悟,以及对前代易学研究成果的审视与评判,力图重新建构起一种无涉于玄、释、道的全新的洁净的坚定不移地维护封建纲常名教宗法社会秩序的正宗孔门义理易学体系。对此,孔氏曾有明确的态度:“今既奉敕删定,考察其事,必以仲尼为宗。”^①(同上)又引述《易纬·乾凿度》中孔子之言而称道:“‘故易者所以断天地,理人伦,而明王道。是以画八卦,建五气,以立五常之行。象法乾坤,顺阴阳,以正君臣、父子、夫妇之义……于是人民乃治,君亲以尊,臣子以顺,群生和洽,各安其性。’此其作《易》垂教之本意也。”(《周易正义卷首·第一》)应当说,孔氏在内心深处是希望能够站在正宗儒家立场之上,重建他所希冀的纯而又纯的正宗儒门义理易学,以重温汉代儒家独尊之旧梦,这一点在其《序》文及《卷首》中,已经有所彰明。但事实上,孔氏的这一理想是难以全面实现的,或者说实现的并不像他梦想中的那样理想。因为魏晋南北朝尤其是隋唐以来,学术思想的显著特征就是儒、释、道各种思潮及其各自阵营内部众门众派的大融合,所谓你中有我,我中有你,乃是历史发展的必然,意识形态发展的必然,是不以任何个人的意志为转移的。因此,孔氏内心虽尊儒黜道排佛斥玄,但《周易正义》中仍然表现为儒道兼有,遗有玄音。尽管如此,仍然改变不了孔氏儒家的根本立场及汉学的基本态度。

(二) 孔颖达对汉代易学的基本态度

长达四百年的两汉时期是中国易学发展史上一个非常重要的历史时期,是易学史上两大学术流派之一——象数易学产生、发展到鼎盛的时期,宋代以后学者将两汉易学的学术特征概括为“象数易学”。两汉时期的易学,具体言之,以孟喜、京房为代表的西汉象

^① 此指《易传》及《易纬》中的孔子之言。

数易学,创立并构建了以阴阳五行学说为基础、以六十四卦与一年四时十二月二十四节气七十二候相结合为核心内容的体系庞大的卦气说,并以此来解说《周易》原理,同时利用卦气说讲阴阳灾异,即运用卦气说推测气候变化,推断人事吉凶。以郑玄、荀爽、虞翻为代表的东汉易学,承袭了孟、京及《易纬》之卦气说,但扬弃了以卦气说解说阴阳灾异的易学理路,对《易传》中的象数思想进行了最大限度的挖掘与发挥,创立了一系列内容丰富、形式多样、结构庞大的象数易学体系,掀起了一场旨在运用象数阐释《周易》经文及其原理的声势浩大的注经运动,使两汉以来象数易学的发展达到了登峰造极的地步。孔颖达对两汉易学给予了充分的关注,《周易正义》序文及卷首对汉代易学的传承及评论亦有概括性的总结。细研《周易正义》,可知孔氏对汉代易学的态度是较为明确的。首先,孔氏充分肯定了汉代易学继承和发扬《易传》以象数解《易》的这一学术理路,但同时又坚决反对由于汉易将《易传》中本来充满生机活力的象数思想机械化、公式化、绝对化、僵死化而导致的卦气、卦变、互体、纳甲、飞伏、旁通、半象、爻辰、爻体等等的泛滥成灾。其次,孔氏充分肯定了汉代易学卦气说中源于《易传》的核心理论指导思想——阴阳气论,但又摒弃和蔑视孟、京卦气说流于占候之术的粗俗。总之,如同对魏晋王弼玄学易学的既肯定又否定一样,孔氏对汉代易学既有肯定并加以继承发展的一面,又有否定而予以扬弃的一面。

三 孔颖达象数与义理辩证统一的易学观

孔颖达易学体系或易学思想的核心彰显为其始终坚持象数与义理辩证统一的易学观,而这一在易学史上堪称创造性的易学观

的创立与完善,乃根基于孔氏对魏晋以来数百年易学史上象数与义理两大流派长期既斗争又统一以至于走向融合的趋势的深刻反刍与总结。因此,要了解孔氏对象数与义理辩证统一的深刻认识,首先应对魏晋南北朝时期象数派与义理派的斗争与统一的演变及态势,有一种较为具体而明确的认识。

(一) 魏晋南北朝时期象数与义理两派的斗争

象数与义理作为易学发展史上的两大学术流派,在概念范畴、理论形态、思维模式、学术风格、治学理路、思想宗旨等方面,存在较大差异,这是导致两派长期以来互相攻讦、争辩不休的理论思想根源。另外,由于中国封建社会传统儒家经学始终作为官方哲学而在统治阶级意识形态领域始终占据独尊或主尊的正宗合法地位,因此经学阵营内部各家各派,为争夺孔门正宗之名分,以获得政治及经济上的种种利益,而绞尽脑汁,不遗余力。就易学而言更是如此,义理派指责象数派违于孔门易学义理为“异端”,象数派则痛斥义理派不得孔门易学之真谛而为“妄说”,这是导致两派长期以来针锋相对、水火不容的社会历史根源。

东汉末年,象数易学盛极而衰,魏王弼义理易学代之而起。但是,汉易之衰并不意味着象数易学退出历史舞台,象数易学只是在魏晋时期不占主流而已。王弼易学之兴,也并不说明义理派未受到挑战与冲击。事实上,两派的斗争从未间断,有时甚至颇为激烈。如汉末古文经学大师、魏晋义理派易学先导者王肃,初学郑氏易,后来一举倒戈,站在义理派立场上,对盛行于世的汉代象数易学著名代表郑玄易学,率先发难,声称郑学“义理未安,违错者多,是以夺而易之”(《孔子家语·序》)。王弼高举玄学义理大旗,大扫汉易象数之时,马上遭到东汉象数易学大家荀爽后裔之反击。荀爽发难王弼玄学盟友钟会的《易无互体》(《三国志·荀彧传》)注

引《晋阳秋》，《隋书·经籍志》又称《周易无互体论》），荀融质疑王弼的《大衍义》（《三国志·钟会传》注引《王弼传》），与王弼同时代的筮术名家管辂对前来请教的王弼恩师何晏之玄学易学亦不屑一顾，他站在象数易学立场上斥王弼何晏易学为：“说老庄则巧而多华，说易生义则美而多伪。华则道浮，伪则神虚。”（《三国志·管辂传》注引）东晋时王弼玄学易学盛况空前，然义理与象数两派的斗争亦异常激烈。东晋著名易学家孙盛坚持汉易象数学，撰有《易象妙于见形论》，坚决反对以老庄玄学解《易》，认为汉易的“六爻变化，群象所致，五气相推”，“弼皆摈落，多所不关”，“恐将泥夫大道”（《晋书·孙盛传》及《三国志·钟会传》注引）。东晋另一位易学名家干宝亦力倡汉易卦气说及京氏易学，他对王弼玄学义理深恶痛绝：“而今后世浮华之学，强支离道义之门，求入虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎！”（《周易集解》序卦注）东晋晚期经学大师范宁对王弼易学恨之入骨：“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪，深于桀纣。”其著论称：“王、何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世……遂令仁义幽沦，儒雅蒙尘，礼坏乐崩，中原倾覆。”（《晋书·范宁传》）尽管中原失陷，西晋灭亡，罪过加于玄学有些言过其实，然象数易学对王弼义理易学之尖锐抨击，可略见一斑。又据《隋书·经籍志》记载，晋代扬州刺史顾夷等撰有《周易难王辅嗣义》一卷（《七录》亦载），《隋志》又载晋代尚书郎梁肇撰有《周易象论》三卷、东晋乐安亭侯李颙撰有《周易卦象数旨》六卷等。此类易书虽亡，然其倡导象数学反对玄学义理学则无疑。另外，魏晋时期尚有一批捍卫汉易的易学家，如东汉末年以精通京氏易闻名于世的陆绩，三国时期易学风格颇似虞翻的易学名家姚信（吴人），西晋力主汉易卦变说的蜀才等等。由此观之，魏晋时期义理派易学颇为盛炽，但象数派易学在非主流的在野逆境中仍然顽

强地抗争着。

南北朝时期,作为汉易学统的郑玄易学及义理派学统的王弼易学均立于学官。《隋志》称:“梁、陈郑玄、王弼二注,列于国学,齐代唯传郑义。”总括而言,这一时期的易学分为南北两大派,南方崇王学,北方尚郑学。《北史·儒林传》称:“大抵南北所为章句,好尚互有不同。江左,《周易》则王辅嗣……河洛……《周易》则郑康成。”《北齐书·儒林传》又说:“河北讲郑注,河南及青、齐之间讲习王弼《易》。”两派之间随着地域政治上的分裂而南北对峙。

南方在一片玄音气氛笼罩下,君臣、后妃、名士、雅儒乃至佛教徒蜂拥而上,令玄学义理之风盛炽空前。而北方象数易学的盛行亦声势浩大,对郑学的研习蔚然成风,而且汉代京氏易学也大有复兴之势。《魏书·儒林传》称:“汉世郑玄并为众经注解……玄《易》……大行河北。”北魏经学大师梁祚“笃志好学,历治诸经,尤善……郑氏《易》”(《魏书·儒林传》及《北史·儒林传》)。北魏名儒刁冲“学通诸经,遍修郑说,阴阳、图纬、算数、天文、风气之书,莫不关综,当世服其精博”(《魏书·儒林传》)。北魏硕儒徐遵明治郑氏易,为北朝易学一代宗师,周游讲学二十余年,海内学者莫不宗仰。《北史·儒林传》称:“自魏末,大儒徐遵明,门下讲郑玄所注《周易》。遵明以传卢景裕及清河崔瑾。景裕传权会、郭茂。权会早入邺都,郭茂恒在门下教授,其后能言《易》者,多出郭茂之门。”卢景裕、崔瑾、权会、郭茂等均为当时的易学名家,孔氏《周易正义》及李鼎祚《周易集解》均收录卢景裕、崔瑾《易》注。徐遵明弟子中又有突出者李业兴,因师事徐氏而学问博大精深。而李业兴对其师徐氏学界声望的提高及广招门徒,颇有促进之功,故史称“遵明学徒大盛,业兴之为也”(《魏书·儒林传》、《北史·儒林传》)。另外,李业兴与刁冲一样,不仅治郑氏易,同时对京氏易学亦颇有兴趣,他“博涉百家,图纬、风角、天文、占候,无不详练,尤长算历”(同

上)。据《隋志》记载,京氏易学有关占候、风角一类的著述在当时尚存,只是“有书无师”而已。京氏以卦气说讲占候灾异,本来早应随着汉代神学经学的衰亡遭到世人之摈弃,然历经魏晋南北朝玄学之冲击,尚能在北朝得以复兴,这应当说是北学过于强调尊尚汉学的结果。

综上所述,南北朝时期象数与义理两大流派对立斗争的分歧焦点表现为三个方面:一就学统而言,北方尊崇郑氏为代表的汉易象数学,南方崇尚王弼为代表的玄易义理学;二就学术风格而言,北学长于名物训诂,强调经世致用,关注自然人事“有”的世界。南学善于清谈玄理,忽视经学实用,倾心超言绝象的“无”的世界;三就易学的哲学意义而言,北方汉学凸现的是关于天地万物生成的宇宙论,南方玄学彰显的是关于万物以无为为本的本体论。据《魏书·儒林传》及《北史·儒林传》记载,北方名儒国子祭酒李业兴作为官方代表出使南朝梁时,与颇好易学的梁武帝及其外交大臣朱异有一场学术上的论辩,这次论辩可以充分地彰明南北之学的分歧与斗争焦点:一是辨析具体问题,李业兴公开声明:北学“专用郑解”,朱异亦承认“我此中用王义”;二是李业兴在答辩时引据图纬之书,朱异反驳道:“纬候之书,何用信也!”说明南北之学对颇受汉易影响的图纬一类经典的态度截然相反;三是梁武帝请教:“《易》曰太极,是有无?”李业兴答曰:“所传太极是有,素不玄学,何敢辄酬。”对《系辞传》中的“易有太极”,王弼玄学派解“太极”为“虚无”,而马融解为“北辰”(《释文》、《周易正义》“大衍之数五十”疏),郑玄解为“淳和未分之气也”(《文选注》),虞翻解为“太一”(《周易集解》)等等。汉儒对“太极”之解尽管各有其说,然均立足于“有”,而不是“无”。李业兴在此向梁武帝表明:北学出于汉易系统,而无缘于玄学;四是梁武帝请教“闻卿善于经义,儒、玄之中何所通达?”业兴答曰:“少为书生,止读五典;至于深义,不辨通

释。”李业兴站在典型的儒家立场上，对玄学派将儒家易学的玄学化不屑一顾；五是梁武帝问：“乾卦初称‘潜龙’，二称‘见龙’，至五称‘飞龙’。初可名为虎？”如果说玄学鼻祖王弼为反对汉易之泥于象数而提出“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎”（《周易略例》）还有一定意义的话，那么痴迷于玄学的梁武帝在如此严肃的外交场合又如此严肃地提出的乾卦初九为何只能称“潜龙”而不能称“潜虎”这种极度粗俗无聊的问题，实在令李业兴这位太学掌门哭笑不得，只好答曰：鄙人“学识肤浅，不足仰酬”。北学倡导的汉学学统对儒家经典的字字句句顶礼膜拜，而南学盛行的玄学学统对圣人文王周公明言无疑的爻辞都想随意篡改，此对儒学卫道士而言，着实是忍无可忍。难怪东晋晚期经学大师范宁痛斥：“王、何蔑弃典文，不遵礼度。”（《晋书·范宁传》）由此可见南学与北学在学统等方面的差异之大。

总之，魏晋南北朝时期，易学阵营中以汉易为代表的象数派与以魏晋玄易为代表的义理派之间的对立与斗争，表现在时间上的从未间断，形式上的多种多样，内容上的异常复杂，程度上的颇为尖锐。

（二）魏晋南北朝时期象数与义理两派的统一及融合之趋势

易学作为一种特殊的哲学形态，如同中国传统哲学始终存在着唯物主义与唯心主义两条思想路线的对立与统一，易学的发展同样自始至终地存在着象数派与义理派的对立与统一，二者作为矛盾统一体中的双方，既有相互斗争的一面，也有统一的一面。整个魏晋南北朝时期，象数派与义理派长期存在着对立与斗争，有时甚至相当激烈而尖锐，这是鲜明的对立性及斗争性的一面。同时，两派之间也长期地存在着统一性以及在一定历史条件下的融合

性。这种统一性及融合性具体展现为两派在不断斗争的过程中，又相互渗透、相互吸收、相互转化及相互影响，亦即否定中的肯定、肯定中的否定及批判中的继承、继承中的批判的过程。这是意识形态发展的规律，哲学发展的规律，也是易学发展的规律，是不以任何易学家、思想家个人意志为转移的，也是易学家、思想家自觉与不自觉、有意识与无意识必须遵从的规律。从易学发展的客观历史来看，象数与义理两大流派在斗争过程中，总是不断地吸取与总结对方思想理论上缺陷的教训，总是不断地吸取对方思想资料及合理思想颗粒，从而不断地整合丰富完善自身的易学理论体系。并且伴随着时代的变迁，历史地逻辑地走向融合。应当说，正是由于两派长期的既对立又统一，推动着中华民族的大《易》文化生生不已，活力永存。具体言之，魏晋时期取代汉易象数学的王弼义理派易学的振兴，就足以说明两派之间相互统一的一面。众所周知，王弼倡义理扫象数，但他之所以能够发起这场易学史上具有划时代意义的易学革命，首先根基于其对汉代象数易学泛滥至极而导致的阻碍易学持续发展的种种弊端的深刻认识，从这种意义上讲，没有汉代象数易学的鼎盛发展，就不会有王弼义理派易学的产生与振兴。其次，渊源于其对汉代象数易学丰富的思想资料及某些概念、范畴及其思想的继承、改造和发展。从这个角度上说，没有汉代象数易学的极度繁荣，就难以令王弼义理派易学理论体系根叶茂盛。关于这方面的表现，在王弼易学中已有反映，只是由于人们常常对王弼易学标举出浓厚的玄学色彩及其对汉易象数学过度泛滥提出尖锐批评的过分关注，导致了对王弼继承改造和发展汉易象数学方面认识上的淡薄甚至误解。王弼对汉代象数易学的继承、改造和发展，表现在很多方面：

其一，汉代易学非常关注《易传》以象数解《易》这一学术理路，应当说这是合理的一面。问题是把象数讲过了头，具体表现为在

言、象、意三者关系中,将象置于第一位,这就违背了圣人“设象”的目的在于“尽意”这一宗旨。其结果是为了运用象数解通《周易》的字字句句,而不惜一切反复在卦爻象上兜圈子,从而把《周易》所要阐发的天地自然及社会人事之义理抛到九霄云外。试看汉代象数易学集大成者虞翻之《易》注,通篇除了绞尽脑汁为经文寻找提供卦爻象的依据外,对经文义理的阐发竟然寥寥无几,造成时人读汉儒《易》注,不仅无益于对《周易》义理的把握,反而为其规模庞大、名目烦琐、逸象辈出的象数迷宫所困所累,其结果是人们读其《易》注比读《周易》经文还要复杂难懂。应当说,解经解到如此之地步,不能不说是汉易的一大悲哀。王弼扫象并不是说不重视卦爻象的作用,恰恰相反,王弼继承了汉易关注象数及以象数解《易》这一传统,并对《周易》中的象数思想及汉易泥于象数的种种弊端,进行了一次全面、系统、深刻的反思与总结,论之于《周易略例·明象》。他在易学史上第一次明确地将《周易》中言、象、意三者被汉易颠倒了的关系又重新颠倒过来,置“意”(义理)为第一位,言、象为认识领悟“意”的工具。王弼扫象扫的不是《周易》中合理的象数思想,也不是汉易以象数解《易》的学术理路,扫的是将《周易》中合理象数思想引入歧途的汉易象数。王弼集中火力要重点摧毁的是由汉儒亲手建造的可以随心所欲地制造出无数易象的一部部造象机器,如汉儒津津乐道的卦变、互体、半象、五行、爻辰、爻体等等。王弼认为,对《周易》体例的理解与把握,对《周易》经文的诠释,对《周易》原理的阐发等等,都离不开象数,也应当讲象数,但应当把象数视为认识把握“义理”的工具,而不能本末倒置地把象数视为易学研究的目的。应当说,如果到此为止,王弼关于象数的这一观点对汉代象数易学的继承与改造是成功的,也是其易学理论体系中合理的一面。但问题是如同汉易把象数讲过了头的思维理路一样,出于将易学从汉易象数泥潭中尽快拯救出来的急切心情,更为

重要的是其根基于老庄哲学鄙视有形有象事物的玄学思想的深刻影响,把对本体意义上的事物本质的义理(意)的追求绝对化、极端化,从而又过于轻视事物的现象(言、象),片面夸大本质与现象之间的差别与对立,割裂了二者的有机联系,最终对象数的态度,概括为“得意”必须“忘言”“忘象”。这种在“言”“象”(现象)之外追求“意”(本质)的哲学归宿,显然是唯心主义玄学认识论的表现。尽管如此,我们不能也不应该否认王弼对汉代象数易学的继承与改造合理性一面的理论贡献。

其二,汉代象数易学继承了《易传》运用阴阳气说诠释《周易》原理这一思维理路。阴阳气说是汉易卦气说赖以建构的重要理论基础,卦气说创立者孟喜、集大成者京房以及对卦气说进行系统总结的《易纬》,均是充分利用阴阳之气的进退升降、相互转化、对立统一的运动变化原理,来揭示阐发《周易》关于天地自然界及人类社会万事万物产生演变发展的规律性,亦即所谓的“三才之道”。王弼虽极力反对汉易象数易学,但却肯定并继承了汉易中的阴阳气论。但与汉易不同的是,他不是汉易元气自然论的意义上讲阴阳气说,而是将阴阳气说视为由“无”而派生的“有”,从而将其纳入玄学贵无的玄学易学思想体系中。

其三,汉易大讲卦变、爻变,王弼虽反对卦变,但却同汉易一样也非常重视爻变,只是他反对汉易将爻变原则的公式化、格式化及烦琐化,提出了爻变无定则应适时而变(“唯变所适”)的观点,并将其视为《周易》的重要体例。

其四,卦主思想蕴于《易传》尤其是《彖传》。易学史上首次提出卦主说的是西汉象数易学名家京房,其后东汉郑玄在此基础上又发展为“爻体说”,汉易集大成者虞翻也以卦主解《易》。王弼在汉易卦主说的基础上,站在哲学的高度,以更广阔的视野,将汉易卦主说进一步系统化、哲理化、玄学化,从而将其作为释《易》的重

要体例,在《周易略例》中开篇论之于《明彖》。应当说,由汉易提出的卦主说理论,经过王弼的继承发展之后,成为后世象数派及义理派均特别关注的易学体例。

其五,王弼虽力扫汉易象数学,但对于汉代象数易学家所创立并惯用的也是王弼曾加以痛斥的解《易》体例,如卦变、互体、五行、反对之象、旁通等等,其《易》注中也时有运用。这种自我矛盾的现象,曾招致后世易学家如南宋朱震、王应麟及清代焦循等人的讥讽与批评。这不仅说明王弼玄学易学企图尽量抛开象数而侧重以义理解《易》所导致的偏颇与无奈,更为重要的是还意味着王弼对汉易象数学继承的非自觉性。

总之,以上所述可以表明,无论是对《周易》体例的理解与创新,还是对阐发《周易》原理的易学理论体系的建构与完善,王弼对汉代象数易学的吸收、继承及改造的一面,都是显而易见的,也是毋庸置疑的。

除王弼以外,汉末魏世义理派先导者王肃尽管由于关注义理而导致对其初始所宗的郑氏易学的摒弃,但其易学仍然凸显出由汉易象数学到魏晋义理易学过渡的特征。其释《易》既倡导义理,又本于象数(言逸象、互体等)。魏晋玄学之先驱、王弼之玄友何晏,以老庄解《易》有名于世,然其对《周易》中有关阴阳等象数问题也颇为关注,曾虚心地请教象数派卜筮名家管辂,这表明其门户之见并不太深,可谓上承汉易之象数,下启王弼之玄理。魏晋之际的玄学名家向秀易学之特征,表现为在博取汉魏诸家先儒易说的基础上,既长于玄学之简捷达理,又擅于资取汉儒象数之学,彰显于义理与象数之融合。晋代义理派著名代表韩康伯虽力宗王弼,但其解《易》亦论及象数、五行、旁通及阴阳气说等。此皆说明魏晋义理派易学家既本于义理,同时又程度不同地兼顾汉易象数学的学术倾向。

汉末魏晋时期的象数派易学,在兴起的玄学义理派思潮的冲击下,在与义理派斗争的同时,也自觉不自觉地检讨自身过分偏于象数的理论体系的种种弊端,从而逐渐地摆脱了汉易泥于象数的窠臼,在立足于象数学基本立场的前提下,又不断吸取义理派之长,表现为对《周易》经文诠释及《周易》原理阐发,既明之以象数,又阐之以义理。如汉末易学名家陆绩,其易学虽本于京房,兼取郑、荀、虞,但“陆绩《易》注,既揭象数之微旨,亦发义理之秘奥,故能融象数义理之长”(徐芹庭《周易陆氏学》)。三国时期吴国易学大家姚信,其易学既宗于荀氏之升降、虞氏之卦变互体易位等,同时又关注以《易传》之义理阐释经文。西晋易学家蜀才,虽力倡虞、荀、郑之象数学,然亦不废义理。东晋易学大师干宝以力排王弼易学倡导汉易有名于世,但其在阐明象数的同时,又彰显义理派关怀人事之风格,特别重视以史论《易》。

如果说魏晋时期义理派与象数派在不断斗争中立足坚守各自学术基本立场的同时,又体现出较为清晰的相互吸取对方之长,以弥补自身理论缺陷之短的统一性的一面,那么南北朝时期,两派走向融合之趋势,则表现为愈来愈明确,愈来愈迫切。

经过魏晋时期两派斗争中的统一及统一中的斗争,至南北朝时期,易学家、思想家较之魏晋时期更加清楚地认识到,双方各自存在着合理的一面,又存在着不合理的一面。在此种情形下,一方企图完全取代另一方是不可能的,只能是取长补短,走向融合。因此说,两派长期斗争、长期碰撞的过程,也就是两派相互渗透、吸取、转化、补充的过程。正是由于两派之间这种斗争性,才深化了两派之间的统一性,进而加速了两派走向融合的进程。南北朝尤其是晚期,易学领域兴起的两派走向融合的思潮,主要表现在如下五个方面:

其一,南北方在政治上虽然处于分裂对峙状态,经学存在着玄

学与汉学的区别,但双方都比较重视官方在文化思想方面的相互交流。这种学术思想上的互通有无,异中求同,既体现了南北方在政治、经济、文化等方面走向统一的趋势,同时也不断地缩小着南北方在学术思想领域里的差异。作为经学之首的易学更是如此,如上文所说的北朝以国子祭酒李业兴为首的文化使团出访梁朝,与梁武帝为首的南方学界所展开的包括《周易》在内的经学方面的广泛交流与讨论,充分说明了南北官方对象数易学与义理易学走向融合的政策导向。

其二,南北学界交流频繁,对于南北方易学之融合,起到了非常重要的推动作用。随着汉末以来政治上的分裂割据及汉代独尊儒术的文化专制主义体制的解体,整个魏晋南北朝时期,在学术思想领域出现了类似于战国时期百家争鸣的自由活跃的局面。许多有名的经学家可以自由地聚徒讲授,北方儒者可以仕于南朝,南方经师也可以仕于北朝,从而使学者得以交流,学术得以交叉,南北之学得以融合。例如北朝“遍习五经”的大儒崔灵恩,原本“仕魏为太常博士”,然梁武帝“天监十三年归梁,累迁步兵校尉,兼国子博士”,又“聚徒讲授,听者常数百人”。崔灵恩所学本于北方郑学,至南朝在传播北学的同时,又迫于南方义理派之学,又不断地调和折衷南北之学,“都下旧儒咸称之,助教孔金尤好其学”。^① (以上均见《南史·儒林传》本传)应当说,崔灵恩对于北学之南渐及南北之学的走向融合,产生了广泛而深远的影响。南北朝晚期,南北学者之交流成为一种社会风尚,其代表人物除崔灵恩外,北朝之南朝者还有名儒卢广,他“少明经,有儒术。天监中归梁,位步兵校尉,兼

① “孔金”,南朝名儒,“少师事何胤,通《五经》”。何胤乃齐梁年间著名易学家,曾师事宋齐易学家刘瓛。孔金于易学原本于江左之义理派,后又从崔灵恩精于北学。(见《南史》孔金传、何胤传及刘瓛传)

国子博士,遍讲《五经》”(《南史·儒林传》)。《卢广传》又称:“时北来人儒学者有崔灵恩、孙详、蒋显,并聚徒讲说,而音辞鄙拙。唯广(卢广)言论清雅,不类北人。”此彰明了当时南北学风相互碰撞及其融合之盛况。另外,南方经师之北方传学者亦有之,代表人物首推为梁武帝、元帝颇为器重(命为国子助教、《五经》博士)的硕儒沈重,他“学业该博,为当世儒宗。至于阴阳图纬、道经、释典,无不通涉”。北周武帝“致书礼聘”沈重,“保定末,至于京师,诏令讨论《五经》”。“天和中,复于紫极殿讲三教义,朝士、儒生、桑(乖)门、道士至者二千余人。重(沈重)辞义优洽,枢机明辩,凡所解释,咸为诸儒所推”(《北史·儒林传》本传)。如同南朝梁武帝为代表的学界对北学之仰慕一样,北朝对南学之认同也达到了空前的盛况。

其三,虽然北朝主于郑学、南朝宗于王学,但北朝亦有倡导义理者,南朝也有研习汉学训诂者。如北朝儒学名家陈奇,对《周易》及其他经学的理解与著述,“其义多异郑玄”,“常非马融、郑玄解经失旨”。“奇(陈奇)于《易》尤长”,其易学的基本立场是坚决反对汉易烦琐的解经理路,强调“易理绵广,包含宇宙”,倡导义理派简约达理的学术风格。为了坚持自己的这一“举俗不群”的学术理念,不惜丢掉官职,最终为学术观点与之针锋相对的“赞扶马、郑”(《魏书·儒林传》)的秘书监游雅所害。又如南朝宋齐时期的名儒王俭、熊安生,在南朝玄学义理派易学相当盛行的情况下,仍然坚持存郑贬王的经学立场,弘扬北方汉学的学统,以抵制当时南朝“天下悉以文采相尚,莫以专经为业”的玄学义理之风(《南史》王俭传、《北史·儒林传》熊安生本传)。王俭乃国子祭酒、学界领袖。熊安生为国子博士,门徒多有名于世,如隋代大儒刘焯、刘炫等。以王、熊之德高望重及身体力行,对南北之学的走向融合起到了巨大的促进作用。

其四,大多数易学家的学术特征彰显为象数与义理侧重之中

的兼顾。如北朝颇为周武帝器重的易学名家何妥,其解《易》虽主于汉易阴阳五行说及郑氏爻辰说,但亦注重对义理的阐发,尤其解《易》之“太极”为“无”,显然是受到了王弼玄学贵无论的影响。又如北朝易学家大多承袭汉易及《易纬》的传统,兼习阴阳、图纬、风角、算数、占候等等,如李业兴(《魏书·儒林传》本传)、刘兰(《魏书·儒林传》本传)、刁冲(《魏书·儒林传》本传)、权会(《北史·儒林传》本传)、樊深(《北史·儒林传》本传)等等。而南朝名儒沈重、熊安生等,对阴阳、图纬等等亦“无不通涉”。大多数易学家对南北之学的兼顾,既体现了南北之学走向融合这一历史发展之必然趋势,同时又为南北之学走向融合奠定了较为牢固的思想基础和社会基础,客观上加速了这种融合的历史发展进程。

其五,南北朝尤其是晚期,儒、释、道三教融合论相当盛行,体现在易学领域,则表现为北方汉学象数派与南方玄学义理派殊途同归论思潮的兴起。作为经学之首的《周易》,无论是象数派还是义理派,都以各自独特的方式去阐发《周易》中“修齐治平”之微言大义,以达到倡导纲常名教、维护封建宗法社会秩序这一总的根本的目的。同归于这一根本目的,是两派走向融合的殊途同归论得到封建政权的大力支持而得以流行的政治上的本质原因。而两派历经长期斗争中的相互渗透、吸收、转化及补充,是两派走向融合的殊途同归论得以流行的思想理论上的根源。

客观地讲,魏晋南北朝以来,象数与义理两大流派,能够自觉不自觉地认识并承认双方各自均有合理性的一面,任何一方都无法完全取代另一方的易学家,占有主流。而完全偏颇于一端者,毕竟是少数。两派的门户之见,很大程度上是为了儒家正宗名分上的争夺。由于正宗名分的确立,可以使本学派尤其是本人受宠于封建王朝及当权者,从而获取政治、经济及文化上的地位及利益。对此,《北史》作者唐代史学家李延寿曰:“大抵南北所为章句,好尚

互有不同。江左,《周易》则王辅嗣……河洛……《周易》则郑康成……南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶。考其终始,要其会归,其立身成名,殊方同致矣。”(《北史·儒林传》)社会处于分裂状态情况如此,然而长期分裂之后又面临着政治上的大一统格局即将到来之时,服务于政治、经济上的大一统中央集权制的意识形态思想学术领域的统一,则是历史发展的必然要求。这种必然性的统一,在南北朝晚期易学领域,表现为雄踞南北的义理派与象数派必须走向融合,这是易学发展的唯一出路,也是决定这一唯一出路的大一统封建王朝在统治思想上的必然性要求。只有如此,才能使两派共同服务于新的统一王朝。应当说,南北朝晚期易学领域的这种统一融合如此,经学的统一融合也是如此,儒、释、道三教的统一融合更是如此。代表这种统一融合思潮的便是包括易学在内的整个思想文化领域里所极度盛行的殊途同归论。

(三) 孔颖达象数与义理辩证统一易学观的确立

易学史上之所以会产生象数与义理两大流派以及两派长期相互攻讦、争论不休的局面,其易学理论方面的根本原因,在于受不同时代历史动因所制约的易学家、思想家对素来被视为圣人经典之作的《易传》中所提出的“言”、“象”、“意”三者关系的不同理解与把握。《系辞传》称:“子曰:书不尽言,言不尽意。然则圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”这里,“言”指卦爻辞,“象”指卦爻象,“意”指义理。《易传》作者认为,虽然语言在表达圣人义理思想方面,存在一定的障碍和局限性,但为了使圣人的观念思想之义理得以充分透彻地向世人展示,故圣人通过设立卦爻象以模写宇宙社会万事万物,并以卦爻象的变化来揭示宇宙社会万事万物的变化之理(即意、义理),即所谓“立象以尽意”。之所以设象,正是为了摆脱“言不尽意”的局限。

为了使人们对卦爻象所蕴含的深奥义理有比较准确、清晰的理解，圣人又系卦爻辞，以对卦爻象有一种具有内在规定性的说明。如此，通过系于卦爻象的卦爻辞，便可以将圣人之意（义理）充分地表达出来，即所谓“系辞焉以尽其言”。在《易传》作者看来，《易经》中的“言”、“象”是体悟圣人之“意”的认识工具，“意”通过圣人所立所系之“象”、“言”这一认识工具而得以体现。故此，“言”、“象”、“意”三者存在着互为依存、相辅相成、密不可分的关系。也就是强调，《周易》古经一书是以象数为形式、义理为内容的形式与内容的高度统一。事实上，《易传》作者正是基于对“言”、“象”、“意”三者统一关系的认识与把握，从而在对《易经》的诠释与阐发过程中，较为系统、清晰地立足于象数以达到对义理的领悟与揭示。

《周易》及易学作为一种特殊的哲学形态，之所以有别于其他经学，有别于其他哲学理论，最显著的特点就在于它是通过以互论互显、关系密切的卦爻象与卦爻辞的符号系统与文字系统这一特定的形式，来彰明其关于“天人之学”的义理思想。这也是易学这一特定的理论结构与其他完全用名言来表述思想的理论结构的重要区别之所在。充分地认识《周易》理论结构的这一特殊性，对于我们今天准确地把握象数与义理辩证统一关系以及历史地逻辑地公正地评判易学史上象数派与义理派的功过是非，具有非常重要的意义。然而，人类哲学认识的发展，不是直线式的勇往直前，而是螺旋式的过程、否定之否定的过程。易学史上对《周易》中“言”、“象”、“意”三者辩证统一关系的认识过程，也是如此。应当说，《易传》通过对《易经》的创造性诠释与阐发，在易学史上首次将《周易》理论结构的特征概括为“言”、“象”、“意”三者的统一，而且对三者密不可分的统一关系予以确认与强调。这一认识与理论的提出及运用，使原本根基于象数卜筮之术的《易经》，被系统、有机

地赋予了全新的哲学内涵而脱胎换骨式地升华为一部善言“天人之际”的哲理性经典。然而,继《易传》之后的汉代长达四百年的易学发展,在“言”、“象”、“意”或象数与义理之间的关系这种事关易学观及易学发展方向的重大理论问题的认识上,并没有沿着《易传》所确认的三者统一的理路继续发展,而是在认识上出现了偏差,导致这种认识上的偏差的基本原因在于,由于社会政治等历史动因所决定的汉代四百年哲学,无论是唯物论或唯心论,还是儒家或道家,抑或是其他思想流派,共同关注的莫过于宇宙生成论领域的问题。因此,汉代人们的理论思维模式,无不挺显为宇宙生成论的思维模式。这种思维模式具体表现为人们的思维认识始终停留在具体物象的感性阶段,而很少留意由具体上升到抽象的本体论层面上的理性认识。用王弼有无论来说,汉人只是在“有”的物象世界兜圈子,而未真正触及“无”的本体界。表现在汉代易学领域更是如此,无论是西汉孟、京及《易纬》的卦气说,还是东汉郑玄的爻辰说、荀爽的升降说、虞翻的卦变说,均是不厌其烦地力图将宇宙社会万事万物收摄于其自身所建构的象数易学框架之内。如虞翻为此而创造的逸象,我们今天可以见到的就达 630 多种(见拙著《两汉象数易学研究》下册)。汉代易学家在这种经验主义的社会风尚的影响下,无不为其不断收集排列材料所累所乐。汉代易学这种带有浓厚宇宙生成论色彩的象数思维模式,则必然导致汉易对物象尤其是卦爻象的过度重视,从而对《周易》中“言”、“象”、“意”三者关系的认识,由《易传》的以“意”为认识目的、“言”“象”为认识工具、“言”“象”“意”三者统一密不可分,而转变为视“象”为第一位,“意”退为从属位置。这样,认识的目的与认识工具的关系似乎是本末倒置了。应当说,汉易宇宙论的象数思维模式导致了其过分重视象数而忽视义理的学术倾向。而这种重“象”轻“意”的偏颇,则进一步加剧了汉代象数易学的极度泛滥。

与汉代象数易学家站在宇宙论的立场上审视《周易》中“言”、“象”、“意”三者关系不同的是,受社会历史动因所制约的魏晋时期以王弼为代表的玄学家,则是站在以老庄学说为核心的玄学本体论的立场上,去重新把握“言”、“象”、“意”三者的关系,做出了与汉代易学截然相反的选择:置“意”(义理)为第一位,以“象”“言”服务于“意”为从属地位。但如同汉易由于过分强调“象”而割裂了三者统一的关系一样,王弼玄学义理派由于过分关注“意”(义理),而最终走向义理与象数的对立,同样割裂了三者的统一关系。在易学史上,王弼在《周易略例》中首次明确系统地探讨了“言”、“象”、“意”三者的关系。固然,王弼似乎也不否认“言”“象”作为认识工具的作用,如其称:“尽意莫若象,尽象莫若言”,“故可寻言以观象”、“寻象以观意”。但由于王弼所一贯坚持的源于老庄学说的直观体验(如“圣人体无”)的玄学唯心主义认识方法,从而导出了“得意”必须要“忘言”、“忘象”的最终结论。如此,玄学义理派易学又流于脱离象数而空谈义理之偏颇。

总之,对于《周易》“言”、“象”、“意”三者之关系,汉代象数易学关注“象”的作用,这一方面体现了其继承《易传》以象数解《易》的合理性的一面,同时又体现出由于其偏滞于象数而失疏于义理的不合理的一面。同样,魏晋义理派易学重视“意”的把握,一方面体现了其弘扬《易传》旨在阐发义理的这一传统,另一方面也体现了由于其偏颇于义理而导致空言义理、义理难明的弊端。魏晋南北朝以来,象数派与义理派在长期的斗争过程中,各自的优劣暴露无遗。两大流派相互取长补短,有机地合二为一,共同弘扬大《易》文化,这既是易学发展的历史必然,也是南北朝晚期以至隋代唐初多数易学家的共识。唐初孔颖达《周易正义》的撰定,标志着两派走向统一融合的真正实现。

孔颖达对战国中晚期之《易传》形成以来以至唐初的易学千百

年发展的历史,进行了一次较为全面、系统、具体、深入的理论总结,对易学史上象数与义理两大流派在思维模式、学术理路、思想宗旨等方面的功过得失,进行了较为广泛而深刻的理论反思,尤其对魏晋南北朝以来象数派与义理派长达数百年的斗争与统一有了极为深刻的认识。总之,孔氏通过对前代丰富的易学思想资料的系统总结与深刻反思,为其在易学史上建构一种全新的具有划时代意义的易学理论体系,奠定了牢固的思想理论基础。

在唐初,由于大一统封建王朝统治的需要,由于南学与北学的必然统一,由于各种社会思潮的殊途同归,又由于易学领域象数与义理两大流派的走向融合,决定了孔氏建构的易学理论体系的最大最显著特征就是调和。这种调和体现在诸多方面:既有至关重要的象数与义理学派上的调和,又有儒家与道家的调和;既有南学与北学地域意义上的调和,又有历史与现实的调和等等。但是,这种调和不是机械的生搬硬套,也不是简单的拼凑组合,而是对前代一千年来易学研究成果的去粗取精、去伪存真、肯定否定及继承扬弃。取百家之长,补众家之短,兼收并蓄,熔于一炉。简言之,这种调和的过程,就是创新的过程,也是新颖而完善的易学理论体系得以建构的过程。在建构这种具有鲜明调和色彩的易学体系过程中,孔氏基于其对魏晋南北朝以来易学领域纷然杂陈的学派斗争与统一的现象及本质的深入考察,紧紧抓住了事关对《周易》体例的确立、《周易》原理的理解、《周易》经文的诠释等会产生重大影响,并由此而引起学派斗争的《周易》“言”、“象”、“意”三者关系,这个既古老又富有时代新意的易学重大理论问题。孔氏对象数派与义理派在“言”、“象”、“意”三者关系认识上的合理性的一面,给予了充分的肯定。同时,又对两派在三者关系认识上的偏颇性,亦予以彻底的批评与纠正,从而在易学史上首次对《易传》中关于“言”、“象”、“意”三者的对立统一关系进行了较为全面、系统、科

学的论阐。首先,孔氏继承了汉易象数学的传统,充分肯定了象数对认识与把握《周易》义理的不可忽视、不可取代的作用。孔氏在解释《系辞传》“圣人立象以尽意”一节时说:“圣人立象以尽意者,虽言不尽意,立象可以尽之也。设卦以尽情伪者,非唯立象以尽圣人之意,又设卦以尽百姓之情伪也。系辞焉以尽其言者,虽书不尽言,系辞可以尽其言也。变而通之以尽利者,变谓化而裁之,通谓推而行之,故能尽物之利也。鼓之舞之以尽神者,此一句总结立象尽意,系辞尽言之美。圣人立象以尽其意,系辞以尽其言,可以说化百姓之心,百姓之心自然乐顺,若鼓舞然,而天下从之,非尽神其孰能与于此,故曰鼓之舞之以尽神也。”孔氏认为,圣人立象系辞,不仅可以尽意尽言,同时还能鼓舞天下百姓通过圣人所立之象、所系之辞,去领悟大《易》垂教世人之义理,以达到天下大治的目的。由此,孔氏在易学诠释学原则及易学基本体例的确立等方面,对“象数”给予了颇为详细、规范的论述(详见后文)。应当说,这是孔氏对王弼义理派“忘言”、“忘象”易学观的一种彻底否定与坚决纠正。孔氏在肯定对《周易》经文诠释及《周易》原理阐发时必须要明之以“象数”的同时,又认为讲“象数”绝不能像汉易那样泥于象数,这又是对汉易象数学偏滞于象数的一种彻底批判。其次,孔氏又继承了王弼义理派易学的学术理路,反复强调探讨易道研究易理的目的,就在于认识把握大《易》中旨在指导社会人生的深奥义理,亦即唐代易学名家李鼎祚概括王弼义理派易学所谓的“全释人事”(《周易集解》序)。这又是对汉易象数学重于天象失于人事义理的治学倾向的一种扬弃。在孔氏看来,弘扬义理、运用义理,乃治《易》之根本与归宿,对此毋庸置疑。但同时,孔氏又谆谆告诫人们,义理要讲,但也绝不能像王弼玄学派那样,脱离卦爻象、“有”的世界而仅仅停留在“无”的本体界去空谈易理、体悟易道,不去关注大《易》之经世致用。如此,则违于“圣人作《易》本以教人”的“垂

教之本意”(《周易正义》乾卦疏及《卷首一》)。孔氏虽宗于王弼《易》注,但在《周易正义》中却力图使王弼义理派易学不断地从玄学贵无论的束缚下解放出来,此表明了孔氏对王弼以《老》解《易》的易学玄学化的否定。再者,孔氏强调指出,对于《周易》经文的诠释及《周易》原理的论阐,必须坚持《易传》中所确立的象数与义理二者并重并有机结合的易学观。传统易学如汉代象数易与魏晋义理易企图摒弃一方而采取完全主之象数或完全主之义理的学术理路,是行不通的。孔氏明确指出:“圣人之意,可以取象者则取象也,可以取人事者则取人事也。”(《周易正义》坤初六疏)这里是说,圣人在《周易》中阐发义理的方法或形式大体有两种情形:一是直取卦爻象或卦爻象所表征的物象来彰显义理,即孔氏所谓“凡易者象也,以物象而明人事,若《诗》之比喻也”(同上)。二是直接以社会人生之名言(观念思想)来彰明义理,即孔氏所谓“或直以人事,不取物象以明义者”(同上)。由此,孔氏认为对《周易》的诠释论阐,不可一概执著象数,亦不可一概执著义理,应当象数与义理兼顾,偏颇于任何一方,都难以准确全面地阐明“圣人之意”。

总括言之,孔氏通过吸取魏晋南北朝以来象数派与义理派斗争与统一的经验与教训,运用有机、灵活、辩证的认识论与方法论,在理论上综合了易学史上象数派与义理派关于“言”、“象”、“意”三者关系的两种不同倾向,明确了三者辩证统一的关系。如此,一方面使两派在这一导致双方长期分歧的理论问题上取得了一致的认识,并由此基本上结束了长达数百年象数与义理两派辩难攻驳的局面;另一方面也是对魏晋以来易学领域的言意之辩及象意之辩作了一次理论上的总结。孔氏这一总结的结论颇为明确:“言”、“象”、“意”三者存在着不可分割的内在、有机的统一性,亦即象数与义理存在着不可偏废的统一性。这一结论,就认识论而言,亦即强调通过对具有物象意义的象数的现象认识,以实现对意义世界

的义理的本质认识,达到感性认识与理性认识的统一、现象与本质的统一。孔氏正是基于这种对象数与义理有机的、内在的辩证统一的深切认识,才得以在易学发展史上首次鲜明地确立了象数与义理辩证统一的易学观,并将此易学观视为对《周易》诠释学原则、易学基本体例及《周易》原理等进行重新理解的基本指导思想,在此基础上进一步完成了建构其颇具辩证统一色彩的新的易学体系的易学使命。孔氏这种象数义理辩证统一观的确立,不仅为其新的易学体系的建构奠定了坚实的理论基础,同时也彻底改变了易学千百年来汉易象数学思维方式及魏晋玄学义理派思维方式,使汉易象数学侧重论阐自然之理之“天道”及魏晋义理派颇为关注人文之理之“人道”,在其以象数义理高度统一的理论思维模式基础上而建构的新的易学理论体系中,得以有机的融合及圆满的统一。应当说,孔氏关于象数义理统一的易学观,不仅在易学史上首次使《周易》中完整的天人之学得以彰明,而且对整个唐代及其后世易学及哲学的发展,都产生了广泛而深远的影响。从某种意义上说,孔颖达创建了易学史上堪称传统象数派与义理派之外的第三种易学流派——象数义理统一派。此派主张超越传统象数与义理学派门户之见,强调象数与义理合流互补。宋代以后此派的代表人物很多,如宋儒周敦颐、朱熹,清儒李光地等等。时至今日,学界对易学的研究也基本上认同此派的学术理路及思维模式。

四 孔颖达创造性易学诠释学原则

(一) 创造性易学诠释学原则的提出

由于汉武帝罢黜百家,独尊儒术,表彰六经,从而确立了长达两千年中国封建社会思想领域儒家经典的正宗统治地位及孔子的

圣人地位。因此,自汉代始,中国传统哲学尤其是儒家传统哲学的先哲们,始终具有强烈的根深蒂固的对儒家经典权威性的尊尚理念及对孔子等圣人神圣性的崇拜理念,这就使得经学家尤其是富有创新精神的经学家,大多都要经历通过对传统经典的诠释与论阐这一形式以达到自身思想观念的阐明与理论体系的建构的过程,亦即依据经典而又不囿于经典的“以述为作”的过程。由于受社会历史动因制约,不同时代不同学派的不同人,对经典的诠释方法、原则必有不同。正是由于对经典的诠释学原则的不同,方使得哲学家、思想家们建构起不同的思想体系。因此说,诠释学原则的确立,对于思想体系的创建,具有非常重要的意义。就易学而言,如同王弼在建构具有划时代意义的玄易义理学说时首先确定颇具革新意义的“忘言”“忘象”的创造性诠释学原则一样,孔颖达在建构充分体现唐代易学融合性学术特征的迥然于前代易学理论形态(象数易学与义理易学)的新的易学体系时,首要的任务就是在其象数义理统一的易学观的指导下,确立一种对《周易》体例的理解、《周易》经文的诠释及《周易》原理的阐发的总的基本原则或基本方法,亦即一种全新的易学诠释学原则。孔氏虽然没有像王弼那样在《周易略例》中对其诠释学原则专门加以论述,但孔氏对其诠释学原则的创新、确立及运用,是颇为重视的。孔氏在《周易正义》开篇解释乾卦卦名时曾指出:圣人对《周易》六十四卦名称的确定,并不是根据某一种固定不变的格式与方法,而是采用了不同的体例,即所谓“圣人名卦,体例不同”(《周易正义》乾卦疏,以下皆同)。总括言之,孔氏认为有如此几种体例:一是直接取物象而命名,如颐卦卦象为艮止于上而震动于下,此卦象颇具人之用于“言语、咀嚼、饮食”(《周易正义》颐卦疏)的颐(腮、下颌)之象,故命此卦为《颐》,如此等等,即孔氏所谓“或则以物象而为卦名者,若否、泰、剥、颐、鼎之属是也”。二是取物象之性能作用而命名,如天之性为

健、地之性为顺，为垂教人们仿效天地健顺之德性，故不取天地为卦名，而取具有健顺之义的乾坤（《说卦》：“乾，健也；坤，顺也。”）为卦名，如此等等，即孔氏所谓“或以象之所用而为卦名者，即乾、坤之属是也，如此之类多矣”。三是虽然取之物象，但不以物象也不以物象之用作为卦名，而是取物象所类似的人事方面之义而命之。如家人卦象取象为“巽在离外，是风从火出。火出之初，因风方炽。火既炎盛，还复为风”（《周易正义》家人疏），亦即离火巽风互助一体之象。此物象又涵具人事方面的“家人，女正位乎内，男正位乎外”（《彖传·家人》）之义，故取家人为卦名，即孔氏所谓“虽取物象，乃以人事而为卦名者，即家人、归妹、谦、履之属是也”。如此等等。就卦名而言，《周易》作者为何采取多种体例，孔氏认为，圣人创立的《周易》原本是阐明天地人三才之道，揭示宇宙万物及社会万事之理，故不可偏滞于天人之一端。若坚持某种固定、单一的体例，则必然会以偏蔽全，导致执于物象则弃于人事，执于人事则弃于物象；执于一象则弃于万象，执于一事则弃于万事。由此，确立卦名的方法体例，必然要多样化。所以，孔氏认为圣人确立《周易》卦名的方法体例“所以如此不同者，但物有万象，人有万事，若执一事，不可包万物之象；若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳”。紧接着，孔氏明确提出了其完整的易学体系赖以建构的最根本最重要的诠释学原则为：“不可一例求之，不可一类取之。”这里，需要特别强调的是，孔氏虽然是在解释包括乾卦在内的六十四卦卦名由来这一问题时提出的这一原则，但这一原则并不仅仅就卦名而言。我们之所以将此原则视为孔氏最为根本、最为重要的诠释学原则，是由于孔氏坚定不移、极为明确地将此原则贯彻于其对《周易》体例确立、《周易》经文诠释、《周易》原理阐发以及对汉代以来易学研究成果继承与批判的总结之始终。

孔氏这一诠释学原则涵具两层意义：其一，对《周易》经文、原

理的诠释论阐,需要认识论及方法论意义上的《周易》体例的探讨与确立。离开了解《易》方法或原则亦即易学体例,其对《周易》的诠释论阐便无从谈起。事实上,自《易传》以来以至后世之易学家、哲学家,一直在孜孜不倦地探索并确立比较准确、比较科学、比较完善而又适合于时代需要的解《易》体例。孔氏的易学诠释学原则,在语言表述方式上是否定式的肯定,“不可一例求之,不可一类取之”本身包含并肯定了解《易》之有例可求,有类可取。而这一诠释学原则的提出,其目的恰恰就是为了确立新的、合理的解《易》体例。其二,对《周易》的诠释论阐,切切不可执著于某一种固定不变的方法或原则,尤其是对解《易》体例的具体运用,不可陷入形而上学的单一化、机械化、绝对化之困境。《易》道广大,《周易》蕴涵并昭示着宇宙人生万物万象万事万变之义理,如果坚持具有认识论方法论意义的解《易》体例的单一、机械、绝对的学术理路,不仅难以明了大《易》之微言大义,相反会削足适履地将易学引入歧途。

总之,孔氏“不可一例求之,不可一类取之”这一根本的诠释学原则,既肯定易例存在的合理性及其作用,同时,又反对将易例的单一化、机械化及绝对化,旨在强调解《易》体例的多样性、灵活性及相对性。

(二) 创造性易学诠释学原则的思想来源

孔氏的这一诠释学原则,就其思想来源而言,凸现了孔氏在总结前代易学研究的经验和教训基础上对《周易》尤其是《易传》阴阳变易思想的重新反刍、深刻理解与准确运用。就其理论思维而言,挺显了孔氏关于《周易》阴阳变易思想的“变”与“不变”有机统一的辩证思维模式。《周易》是立足于“天人合一”而论阐“天人之学”的哲理性经典,这是自《易传》作者以来历代易学家、哲学家之共识。而这部“天人之学”经典之核心、本质及精髓,就是探讨天地

人三才变化之道，旨在通过揭示具有变化之显著特征的天地之道，以明亦颇具变化之显著特征的人道。简括而言，《周易》之核心、本质及精髓毋庸置疑地标举为“变化”抑或“变易”。这一特点首先彰明于这部经典的名称《周易》之“易”字之上，东汉著名易学家郑玄依据《易纬·乾凿度》的观点作《易赞》及《易论》概括为：“易一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。”孔氏对汉魏南北朝以来易学家关于“易”字所涵具之意蕴种种不同理解与说法，进行了系统的总结。在肯定《易纬》及郑玄关于“易一名而含三义”的基础上，认为“易”虽含有三义，但其三义之核心应终极于“变易”。故孔氏在易学史上首次明确地告诫人们应当视“变易”为“易”之三义之第一义，并且应当牢牢地把握《周易》中关于“变易”这一最为根本、最为重要的核心思想。在孔氏看来，真正地把握并全面、深入、系统、辩证地领悟这一核心思想，对于准确地确立并运用解《易》体例、诠释《周易》经文及阐发《周易》原理，从而克服汉魏南北朝以来象数派与义理派偏滞之弊端，具有非常重要的意义。故孔氏在《周易正义·卷首》“第一论‘易’之三名”开篇即强调：“夫‘易’者，变化之总名，改换之殊称。”认为《周易》之所以“谓之‘易’，取变化之义”。继而孔氏通过总结吸取前代易学之研究成果，尤其是对《易传》中阴阳变易思想广泛深刻之契入及直透宗极之体悟，在易学史上首次极为重视地阐明了《周易》之核心精髓——阴阳变易思想乃“变”与“不变”的辩证统一。首先，孔氏站在其根植于元气及阴阳之气的唯物主义自然观及宇宙生成论的基本立场上，认为元气、阴阳之气为宇宙万物之本原，阴阳之气永无止境的运动变化，体现为宇宙社会万物万事的永无止境的运动变化，即孔氏所谓宇宙社会万物万事的“变化运行，在阴阳二气”（《周易正义·卷首第一》）。孔氏认为“圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也”（同上），也就是说，圣人所作《周易》的核心思

想——“变易”，既揭示了阴阳二气的运动变化，又体现了宇宙社会万物万事的运动变化（即天地人三才之道）。而“变易”首先表现为“变”，孔氏认为《易传》作者对“变易”的显著特征为“变”以及“变”的本质特点，已经有了较为明确的认识。如《系辞传》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”孔氏在韩康伯简约注释基础上，对此又作了周详的论阐：“‘其为道也屡迁’者，屡，数也。言《易》之为道，皆法象阴阳，数数迁改，若《乾》之初九则‘潜龙’，九二则‘见龙’，是屡迁也。‘变动不居’者，言阴阳六爻，更互变动，不恒居一体也。若一阳生为《复》、二阳生为《临》之属是也。‘周流六虚’者，言阴阳周遍，流动在六位之虚。六位言‘虚’者，位本无体，因爻始见，故称‘虚’也。”“‘上下无常’者，初居一位，又居二位，是上下无常定也。既穷上位之极，又下来居于初，是上下无常定也。若九月剥卦，一阳上极也；十一月，一阳下来归初也。‘刚柔相易，不可为典要’者，言阴阳六爻，两相交易，或以阴易阳，或以阳易阴，或在初位相易，在二位相易，六位错综上下，所易皆不同，是不可为典常要会也。”“刚柔相易之时，既无定位，唯随应变之时所之适也。”孔氏上述所论，旨在强调两点：一是阴阳之气及其由此而产生的宇宙社会万物万事，时时刻刻总是处在永无止境的运动变化之中，这就是“法象阴阳”的变易之“变”。二是阴阳之气及其由此而产生的宇宙社会万物万事的运动变化在形式、内容及过程中的最大特征，就是没有固定不变的定则模式，这就是“法象阴阳”的变易之“变”的本质特点。孔氏对变易之“变”的这一本质特点，给予了极大的关注。他在《周易正义》中多次对此本质特点予以说明，如其解释《系辞传》“阴阳不测之谓神”说：“天下万物，皆由阴阳，或生或成，本其所由之理，不可测量之谓神也。”孔氏认为，阴阳之气造化宇宙万物之理，变化无常，深奥微妙，难以通过某种固定的格式、模式去加以

测量,故《易传》将“变易”之“变”的无有固定不变定则、模式这一本质特点,称之为“神”。又如其解释《系辞传》“神无方而易无体”说:“神则寂然虚无,阴阳深远,不可求难,是无一方可明也。易则随物改变,应变而往,无一体可定也。”孔氏又对韩康伯所注“神则阴阳不测,易则唯变所适,不可以一方、一体明”加以说明:“云‘神则阴阳不测’者,既幽微不可测度,不可测,则何有处所,是‘神无方’也。云‘易则唯变所适’者,既是变易,唯变之适,不有定往,何可有体,是‘易无体’也。云‘不可以一方、一体明’者,解‘无方’‘无体’也。凡‘无方’‘无体’,各有二义。一者神则不见其所处所云为,是无方也;二则周游运动,不常在一处,亦是无方也。无体者,一是自然而变,而不知变之所由,是无形体也;二则随变而往,无定于一体,亦是无体也。”孔氏上文所谓“神则寂然虚无”之“虚无”,并不是王弼韩康伯玄学超言绝象本体论意义上的“虚无”,而是将宇宙生成论意义上阴阳之气造化万物之理,称为“虚无”。孔氏在解释《系辞传》“乾道成男”及“天地絪縕”两节文句时,均强调“万物皆始于气”,而阴阳之气“化生”万物则是“天地(阴阳)无心”,自然无为而造为,此即上文所谓“自然而变,而不知变之所由”。孔氏认为,阴阳变易之“变”,既没有固定的处所,也没有固定的方向,此所谓“神无方”;阴阳之气无为“自然而变”,使宇宙万物得以生化而不知所变之所以然,即万物源于无形体之阴阳之气之变。同时又“唯变所适”,不定于一体(就卦爻象而言,指卦体、爻体),此即所谓“易无体”。总之,孔氏通过对“神无方而易无体”的阐释,进一步详细阐明了变易之“变”的本质特点何以为无有固定不变的定则模式。孔氏对此问题的论述,并非仅限于上述诸条,细读《周易正义》,知其通篇皆或隐或显地从不同角度、不同层面体现了孔氏对变易之“变”尤其是“变”的本质特点的十分关注。应当说,自汉魏晋南北朝以来,易学之诸家诸派对《周易》中的变易思

想,都给予了不同程度、不同意义上的关注与理解,但对《周易》尤其是《易传》中变易思想的“变”以及“变”的无有固定规则模式这一本质特点的重视及详细深刻的阐发,则莫过于孔颖达。孔氏之所以如此,其根本原因,在于孔氏坚定地认为准确地把握变易之“变”及其“变”的这一本质特点,不仅有利于全面深入地领悟大《易》之核心、精髓,更为重要的是,有利于确立比较准确的易学诠释学原则。正是由于变易之“变”无有固定的规则及模式,才从根本上决定了对《周易》经文的诠释及《周易》原理的论阐,绝对不能固守于某一不变的体例、模式。例如,依《易传》观点,《易》有当位与不当位、相应与不相应、居中与不居中等等解释体例,并且认为当位、相应、居中则吉,失位、不应、失中则凶(或悔吝)。孔氏对《易传》此类体例给予了肯定,但孔氏又认为由于变易之“变”具有无固定规则模式的本质特点,从而不能将此类体例的理解与运用简单化、公式化及绝对化。也就是说,当位固然为吉,但由于时间、地点及条件的变化,有时虽然当位却不一定为吉。反之,失位不一定为凶。其他如相应、居中等体例亦是如此。因此,孔氏强调对《周易》体例的确定、理解与运用,应当本着“唯变所适”的原则,具体问题具体分析,充分体现原则性与灵活性、单一性与多样性、绝对性与相对性的辩证统一。这就是孔氏始终强调的“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则。应当说,孔氏对变易之“变”的本质特点的深刻理解,是其这一诠释学原则的直接思想理论来源,是其将这种深刻理解在诠释学领域的创造性运用。而其明确确立的这一诠释学原则及其运用,又全面、系统、深刻及充分地体现了《周易》核心思想——变易的丰富内涵及其变易之“变”无有固定规则模式的本质特点。在孔氏看来,变易之“变”的无有固定规则模式这一本质特征与其确定的“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,二者是相辅相成、互诠互显的。孔氏将此二者有机完善地结合起

来并加以充分运用,这在易学史上是一种创新,这种创新对唐代以至于后世易学的发展,产生了非常重大的影响。正是基于这种意义,我们将孔氏的这一诠释学原则称之为创造性诠释学原则。

其次,孔氏在对《周易》变易思想的一面——“变”及其“变”的本质特点给予十分重视的同时,对变易思想的另一面——“不变”,也颇为关注。孔氏在《周易正义》中虽然处处都或隐或显地彰显着其对变易之“变”及其“变”的本质特点的重视及谆谆告诫,但这并不是说孔氏对变易之“不变”的一面的忽视。相反,孔氏对变易之“变”及其“变”的本质特点尤为重视的目的,恰恰就在于能够准确地认识及把握易之“不变”。因为在孔氏看来,变易之“变”及其“变”的本质特征彰显的是宇宙社会万物万事运动变化在形式、内容及过程中的无规则性、偶然性、复杂性及多样性,亦即孔氏所谓爻象变化的“无常定也”、“无定准”、“不可为典常要会也”及孔氏非常赞同的韩伯的所谓“不可立定准也”等等(《系辞传》“易之为书也不可远”一节疏),而变易之“不变”展示的是宇宙社会万物万事运动变化的规范性、必然性、规律性,亦即孔氏所谓“易理”、“易之义理”及“易有典常”等。只有立足于“变”及“变”的本质特点,才能准确地把握“不变”的深刻思想,亦即大《易》垂教之“意”、“道”、“理”、“典常”。因此说,后者依赖前者并为前者之归宿,二者关系密切,不可分割。孔氏目中的“变易”思想中之“不变”,首先是指汉代《易纬》及郑玄所说的“易一名而三义”中的第三义即“不易”。孔氏在《周易正义·卷首·第一》中引用《系辞传》解释“不易”时说:“‘天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。’此言其张设布列‘不易’者也。”孔氏认为《系辞传》此处讲的便是“变易”中“不变”的一面。孔氏解释《系辞传》此段文句时说:“天以刚阳而尊,地以阴柔而卑,则乾坤之体安定矣。乾健与天阳同,坤顺与地阴同,故得乾坤定矣。若天不刚阳,地不柔

阴，是乾坤之体不得定也。此《经》明天地之德也。”“卑，谓地体卑下；高，谓天体高上。卑高既以陈列，则物之贵贱得其位矣。若卑不处卑，谓地在上，高不处高，谓天在下。上下既乱，则万物贵贱不得其位矣。此《经》明天地之体，此虽明天地之体，亦涉乎万物之形。此‘贵贱’总兼万物，不唯天地而已。”“天阳为动，地阴为静，各有常度，则刚柔断定矣。动而有常则成刚，静而有常则成柔，所以刚柔可断定矣。若动而无常，则刚道不成；静而无常，则柔道不立。是刚柔杂乱，动静无常，则刚柔不可断定也。此《经》论天地之性也。此虽天地动静，亦总兼万物也。万物稟于阳气多而为动也，稟于阴气多而为静也。”孔氏站在元气自然的宇宙生成论立场，充分发挥了《易传》及汉代易学中的阴阳二气说，认为阴阳之气是化生宇宙社会万物万事的本原，“乾卦本以象天，天乃积诸阳气而成天”（《周易正义·乾》疏）。坤卦本以象地，地乃积诸阴气而成地。而阴阳二气尤其是由二气所构成之天地，有体、有德、有用、有性。“体”指天地各有自身存在之实体，德、用、性泛指天地各有自身所拥有的品德、功用及品性等。如天之体在上，地之体在下。在上则位尊，在下则位卑；天具阳气之德、用、性为刚健、尊贵、善动、清明等，地具阴气之德、用、性为柔顺、卑微、守静、幽暗等。由于阴阳二气交感变化，又化生宇宙社会万物万事，故宇宙社会万物万事又分阴阳两大类事物或两大类相反的势力，即《乾·文言》所谓“圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”，亦即孔氏上文所谓“虽天地动静，亦总兼万物也。万物稟于阳气多而为动也，稟于阴气多而为静也”。故宇宙社会万物万事又具备天地阴阳之德、用、性。孔氏认为天地之体及德、用、性等，乃永恒不变的“自然之理”（《周易正义·乾》疏），亦即上文孔氏所谓“各有常度”。也就是说，尽管宇宙社会万物万事的运动变化在具体的形式、内容及过程中没有固定的规则模式，表现为复杂多样、千变万化、难以

测量,但这种运动变化总要受到事物内部阴阳固有不变的品性、本性及其阴阳交感的必然性所制约,从而事物的运动变化总是要遵循一定的法则或规律。也就是说,事物的运动变化及其发展的总趋势或总方向,是确定不移的,也是有规则可循的。孔氏于上文在《易传》基础上运用“有常”“无常”说,从正反两方面阐明了宇宙社会万物万事的运动变化是有规律性的运动变化亦即“有常”,而不是无规律性的运动变化亦即“无常”。并且进一步认为无规律的“无常”运动变化是不存在的,也是不可想像的,即所谓“若动而无常,则刚道不成;静而无常,则柔道不立。是刚柔杂乱,动静无常,则刚柔不可断定也”。从哲学的意义上说,《易传》作者在不同程度上一方面既观察到事物运动变化过程中其表现形式的多样性、复杂性以及随着时间、地点、条件(即《易传》中所强调的“时”的哲学)改变而体现出随意性、不确定性、偶然性,此即《系辞传》所说的“上下无常,刚柔相易,不可为典要”。另一方面又认识到事物的运动变化总是具有一定的规则性、统一性、确定性、必然性及规律性,如上文所谓“动静有常,刚柔断矣”。《易传》提出的“有常”与“无常”,虽然不能视为典型成熟的哲学范畴,但或多或少或隐或显地触及了事物运动变化发展中的确定性与非确定性、统一性与多样性、必然性与偶然性及本质与现象等问题。由于《易传》作者受到时代哲学理论思维水平所限,故其不能也不可能科学准确地揭示上述诸对范畴及其相互的辩证关系,但却为后世易学及哲学辩证思维水平的不断提高,奠定了思想基础。孔颖达对《易传》提出的“有常”“无常”给予了充分的关注,在其努力探索二者之间辩证统一关系方面,较之《易传》前进了一大步。以上是孔氏立足于阴阳二气、天地乾坤来阐述宇宙社会万物万事所固有的不变的阴阳品性以及由此类品性所决定的万物万事运动变化过程中的不变性、确定性、规律性。另外,孔氏始终强调“万物皆始在于气”(《系辞

传》“乾知大始”疏），其于《周易正义·卷首·第一》又称：“自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气。”此是说宇宙社会万物万事的产生及其运动变化发展皆是阴阳二气运动变化的结果。而阴阳之气的运动变化又是遵循一种永恒不变的规则或规律。孔氏对此极为重视，并在《易传》基础上予以进一步的揭示，认为这种规则或规律就是阴阳二气的彼此交感变化，亦即阴阳二气在相互对待状态下的永恒持久的此进彼退、彼进此退、此消彼长、彼消此长、阳极生阴、阴极生阳的相互作用的交感变化。《系辞传》说：“刚柔相摩，八卦相荡。”韩康伯注：“相切摩也，言阴阳之交感也。”“相推荡也，言运化之推移。”孔氏继承了韩康伯的说法，并加以发挥，疏称：“即阳极变为阴，阴极变为阳，阳刚而阴柔，故刚柔共相切摩，更递变化也。”“刚则阳爻也，柔则阴爻也。刚柔两体，是阴阳二爻，相杂而成八卦，递相推荡。若十一月一阳生而推去一阴，五月一阴生而推去一阳。虽诸卦递相推移，本从八卦而来，故云‘八卦相荡’也。”这里孔氏是立足于卦爻象之推移变化，来阐述阴阳二气的交感变化。又其解释《系辞传》“刚柔相推而生变化”时说：“‘刚柔相推而生变化’者，八纯之卦，卦之与爻，其象既定，变化犹少；若刚柔二气相推，阴爻阳爻交变，分为六十四卦，有三百八十四爻，委曲变化，事非一体，是‘而生变化’也……刚柔相推而生变化，明其推引而生杂卦之意也。”这里是说“法象阴阳”“写万物之象”的《周易》六十四卦三百八十四爻之变，充分体现了由阴阳二气交感作用这一规律性所决定的宇宙社会万物万事的运动变化及发展。总之，孔氏通过对阴阳之气固有不变的品性及阴阳二气永恒不变的交感变化的规律性的阐述，揭示了宇宙社会万物万事的运动变化及发展的必然性及规律性。而这一规律性又是通过《周易》卦爻之象的推移变化亦即《系辞传》所谓“变动不

居，周流六虚，上下无常，刚柔相易”而得以彰显。孔氏认为对《周易》经文的诠释及《周易》原理的论阐，有一定的体例可循，因为这些体例均体现并揭示了阴阳二气及由阴阳二气所化生的宇宙社会万物万事运动变化的规律性。如《易传》中的相应说，体现了阴阳相求互为规律的规律，亦即孔氏所谓“阴之所求者阳，阳之所求者阴”（《系辞传》“方以类聚”疏）。《易传》中的爻位贵贱说，体现了宇宙社会万物万事的差异性，存在着或上下、或尊卑、或贵贱的态势，即《系辞传》所说“列贵贱者存乎位”，孔氏所谓“陈列物之贵贱者存乎六爻之位，皆上贵而下贱也”。如同前代易学家大多继承《易传》中的诸多解《易》体例一样，孔氏对《易传》提出的体例，多有肯定及运用。但这里需要强调的是，由于孔氏是在紧紧抓住变易这一核心思想并对变易之“变”与“不变”辩证关系有着深切体悟的基础上，建立了“不可一例求之，不可一类取之”的诠释学原则，因此其对《易传》中种种体例的肯定、发挥及运用，与其他易学家多有不同。表现为在“变”无固定规则模式这一思想指导下对“不变”之易例的确立及运用，亦即孔氏努力将易例的确定性与不确定性、规范性与随意性、原则性与灵活性及必然性与偶然性实现有机的辩证的统一。尽管这种统一尚不完全透彻、完善及科学，但毕竟孔氏将《周易》中合理的辩证法思想运用于易例并通过易例的运用而得以发扬光大。

孔氏认为变易思想中“不变”的一面，除了体现为《易纬》及郑玄所谓“不易”亦即事物运动变化发展的规律性以外，还涵具着一种在孔氏看来乃为大《易》所蕴示的至关重要的永恒不变的原则，就是《系辞传》所说的“唯变所适”。孔氏解释“唯变所适”说：“刚柔相易之时，既无定准，唯随应变之时所之适也。”就是说，阴阳二气运动变化没有固定的规则模式，表现在卦爻象的变化为“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要”。既然没有定则

可依,那么人们在认识考察事物尤其是确立其具体行为准则如进退、隐显、出入、忧患、有为、无为等等时,只能也惟有遵循着随时间、地点、条件的变化而变化,“适时”而“不可违失于时”的原则。简单说来,“唯变所适”就是以变应变,随机应变。《系辞传》说:“初率其辞而揆其方,既有典常。”韩康伯注:“能循其辞以度其义,原其初以要其终,则唯变所适,是其典常也。”孔氏又进一步解释说:“‘初率其辞而揆其方’者,率,循也。揆,度也。方,义也。言人君若能初始依循其《易》之文辞,而揆度其易之义理,则能知易有典常也,故云‘既有典常’。易虽千变万化,不可为典要,然循其辞,度其义,原寻其初,要结其终,皆‘唯变所适’,是其常典也。”所谓“典常”、“常典”,均指永恒不变的规则或规律,亦即易学家所谓的“易道”、“易理”或“义理”。然而易道“广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉”(《系辞传》)。“易理备包有无”(孔氏语),那么最为根本恒久之“道”、“理”是什么呢?孔氏在韩注基础上,认为《系辞传》所说“既有典常”之“典常”,就是“唯变所适”。“唯变所适”就是易道之根本恒久之道、易理(义理)之根本恒久之理。这与易学史上其他易学家对“典常”的诠释理解有所不同,如虞翻以“出入以度”(《系辞传》)为“典常”(《周易集解》),唐代易学家侯果以“初率其辞而揆其方”为“典常”(同上),宋代朱熹以广义之易理为“典常”(《周易本义》),明代来知德以“出入以度”、“明于忧患与故”(《系辞传》)为“典常”(《周易集注》),明末清初王夫之以人类认识之常规为“典常”等等。孔氏之所以在易学史上明确地将“唯变所适”视为大《易》永恒不变之“典常”,看作易道之根本恒久之道、易理之根本恒久之理,既不是“疏不破注”的苟同韩注,也不是有意的标新立异,而是其对《周易》核心思想——变易中“变”与“不变”辩证关系的深切关怀与准确体悟。“唯变所适”一方面作为“不易”“有常”之“既有典常”,另一方面又内在地体现了变易的无常与

“不可为典要”。因此说,孔氏将易道之“典常”概括为“唯变所适”,则是充分地凸显了孔氏变易观的变与不变的辩证统一。应当说,孔氏的这种辩证的变易观,对于其确立“不可一例求之,不可一类取之”的创造性诠释学原则,产生了至关重要的影响。这一诠释学原则旨在强调,既要重视运用具有确定性、规则性、必然性、有常性之易例,同时也不可忽视变易的不确定性、任意性、无常性之无固定规则模式的特点,故对易例的确立及运用,不可以某一固定的格式、规则及模式去生搬硬套,而应以变应变,亦即“唯变所适”。从这种意义上讲,孔氏创造性诠释学原则既源于“唯变所适”,又体现了孔氏“唯变所适”的极高的辩证理论思维水准。

综上所述,我们较为详细地讨论了孔氏关于《周易》之核心、精髓——变易思想中的“变”与“不变”两方面之涵义、特征及二者之间辩证统一关系的深刻理解与相关论述,揭示了孔氏在总结《易传》以来易学研究成果基础上所形成的易学变易观。其变易观涵具两个不同的层面:一是法象于阴阳二气及由阴阳二气所化生的宇宙社会万物万事运动变化发展的《周易》卦爻象,总是处于“无常”“不可为典要”的无固定规则及模式的变化之中,此为“变”的一面;二是通过卦爻辞以揭示处于变化状态中的卦爻象所蕴涵的阴阳之气及由阴阳之气所化生的宇宙社会万物万事运动变化发展的“有常”、“既有典常”的必然性及规律性,此为“不变”的一面。“变”与“不变”二者的关系,既表现为“无常”与“有常”的对立的一面,又体现为“无常”的“变”是“有常”的“不变”的表现形式,“有常”的“不变”通过“无常”的“变”而得以展示。“变”中有“不变”,“不变”中有“变”,脱离“不变”的“变”及离开“变”的“不变”都是不存在的,亦即统一的一面。应当说,孔氏的这种较为完整、辩证、科学的易学变易观,成为其确立“不可一例求之,不可一类取之”的创造性诠释学原则的理论源泉及指导思想。我们这里详细地探讨

孔氏变易观的主要目的,就在于说明孔氏所确立的诠释学原则,并不是汉魏以来象数派与义理派的治学方法、思维模式的简单调和、肤浅组合。在理论思维方面,也不是无源之水、无本之木,而是牢牢地根植于其鲜明的辩证的易学变易观。另外,孔氏的变易观也是孔氏易学体系的核心思想,是孔氏对《周易》体例的理解、对《周易》经文的诠释、对《周易》原理的阐发的基本理论出发点,也是我们今天全面认识揭示孔氏完整的易学体系、易学思想的基本立足点。

(三) 创造性诠释学原则的意义

孔氏立足于其易学变易观所确立的“不可一例求之,不可一类取之”的创造性诠释学原则,对于其全面、系统地总结汉魏晋南北朝以来易学研究的经验与教训,纠正象数派与义理派之偏滞,建构其象数义理有机统一为特征的易学体系,具有非常重要的意义。其具体表现为如下两个方面:

其一,孔氏所确立的“不可一例求之,不可一类取之”的创造性诠释学原则,既继承了汉易以象数解《易》的治学传统、思维模式及学术理路的合理成分,更为重要的是又扬弃了汉易偏滞于象数而忽视义理的弊端,从根本上纠正了汉易困于象数而脱离义理的学术倾向,将曾经走向泛滥至极的汉代象数易学从绝路上扭转并引导到与义理有机辩证统一的正确轨道上来,从而将《易传》中极富辩证思维智慧的象数思维模式、象数观念及象数思想,在历经汉易拘泥之扭曲及魏晋玄学义理派易学摒弃之后,又重新得以准确系统地阐发,并赋予了崭新旺盛的时代生命力。从此,大《易》中闪烁着智慧之光的象数思想,既得以驱散了汉易笼罩在其自身周围浓厚的灾异卜筮迷信的层层迷雾,摆脱了汉易扼杀其展示生生不已变易之道之生命力的种种公式化、格式化、僵死化的图式框框的桎

枯,又得以从曾被“忘象”、“绝象”的玄学家抛之九霄云外而重返易学的家园,并找到了原本属于自己的包涵并透显着圣人之意的重要位置。由此,为后世千百年来的易学与哲学的发展,提供了丰富的精神食粮。从易学史上看,大《易》中的象数思想被汉代易学及魏晋易学从一个极端推至另一个极端,唯至孔氏《周易正义》之撰定,其于大《易》中的位置及学术价值才得以准确地回归与光大。而这一回归与光大的实现,首先赖之于孔氏的创造性诠释学原则。这一原则首先强调,对于《周易》经文的诠释及《周易》原理的论阐,既要坚持以象数解《易》的原则,又要坚持以义理解《易》的原则。既不可像汉易那样拘泥于象数之体例,也不能像魏晋玄易那样执著于义理之体例,而应当二者兼顾,有机地结合。孔氏在解释《坤》初六时明确指出:“凡易者象也,以物象而明人事,若《诗》之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者,若《乾》之‘潜龙’、‘见龙’,《坤》之‘履霜坚冰’、‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者,若《屯》之六三‘即鹿无虞’、六四‘乘马班如’之属是也。如此之类,《易》中多矣。或直以人事,不取物象以明义者,若《乾》之九三‘君子终日乾乾’、《坤》之六三‘含章可贞’之例是也。圣人之意,可以取象则取象也,可以取人事者则取人事也。故《文言》注云:‘至于九三,独以君子为目者何也?’‘乾乾夕惕,非龙德也。’故以人事明之,是其义也。”孔氏这里讲得颇为周详而明白,认为《周易》本来就是圣人通过设立卦爻之象来透示义理,由于卦爻之象变化无常,故圣人又系卦爻辞来说明卦爻象所蕴含之义理。而圣人所系卦爻辞有时取物象以明义理,有时取人事以明义理,其体例并非单一,而且何时取物象,何时取人事,也无固定不变的格式及模式。因此,对《周易》的诠释论阐,既要取象数的体例,又要取义理的体例,不能偏颇于象数或义理一种体例,此即孔氏所谓的“不可一例求之”。而且,孔氏强调此乃“圣人之意”。孔氏《周易正义》虽取王韩注本,

但其对《周易》中的象数思想极为重视。他认为汉易以象数解《易》的治学方法没有错误,因为以象明义原本就是《周易》所固有的原则。因此他的诠释学原则,首先肯定解《易》体例从大的方面讲,有象数与义理两种,而且象数之例必居其一,此是孔氏对汉易象数学合理一面的继承。同时,他认为汉易象数学也存在必须扬弃的一面,即汉易失误就在于其解《易》体例偏重于单一的象数体例,而失之于义理体例,故而当《周易》经文“直以人事,不取物象以明义”时,亦即本应以人事之义理体例解释经文时,汉易则显得无能为力。但为了达到以单一的象数体例通释《周易》全经的目的,只好也只能在象数上翻花样兜圈子。纵然象数方面的体例发明得再多(如互体、卦变、爻变、半象、爻体等等),逸象运用得再广,也难以自圆其说。不仅无益于经文的诠释,反而将经文的诠释引入歧途,其自身也陷入穿凿附会的象数泥团而不能自拔。为了克服象数易学这一弊端,孔氏明确指出,如同以物象明义为《周易》固有的原则一样,以人事明义也是《周易》所固有的原则。也就是说,汉易企图独以象数体例通释《周易》的治学理路,既违于《周易》之本旨,又不可能达到通释《周易》经文的目的。孔氏认为,在坚持象数体例原则的同时,必须坚持义理(人事)体例原则,二者并重并行,不可偏废,这是孔氏“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则所首先强调且至关重要的基本原则。如此说来,当经文以象明义时,则以象数体例解之;当经文以人事明义时,则以义理体例释之。这样不仅使汉代象数学避免了为了以单一象数体例去解释经文中本来以人事明义而与象数毫无关联者而不得不建构一套最终使自身陷入困境的结构复杂、内容繁琐、机械僵化的象数模式之弊端,同时,又将象数学置入与义理学有机结合的学术理路。应当说,孔氏所建构的以象数与义理相统一为特征的易学体系,其理论思维之立足点有两个方面,一是象数与义理相统一的易学观,二是变与不变相统

一的变易观。前者侧重于《周易》“言”、“象”、“意”三者辩证统一关系而言,后者侧重于《周易》变易思想中变与不变辩证统一关系而言。在孔氏看来,前者与后者在本质上是统一的,都是从不同侧面阐明《周易》之象数与义理之间的关系乃是对立状态下的辩证统一,而唯有坚持象数与义理的辩证统一,才能使大《易》文化得以准确全面之彰明。孔氏所确立的“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,乃是孔氏象数与义理统一的易学观及变与不变统一的变易观的一种具体体现。很显然,他的诠释学原则,对于汉代象数易学之继承与扬弃,尤其对纠正王弼玄学义理派蔑弃易象的学术理路,起到了非常重要的作用。

其二,孔氏所确立的诠释学原则,在继承汉易象数派易学以象数解《易》的基本学术理路的同时,也颇为重视对魏晋玄学义理派易学以义理解《易》的基本学术风格的继承与发展。在批判扬弃汉易象数派易学拘泥于公式化、格式化的象数图式而导致易理难明的思维模式的同时,也尤为关注对魏晋玄学义理派易学以《老》释《易》将易学玄学化以及脱离象数而空言义理的学术模式的扬弃与超越。作为能够充分体现孔氏象数与义理统一易学观及辩证统一变易观的诠释学原则,通过对魏晋南北朝以来玄学义理派易学的继承与发展、扬弃与超越,一方面揭示了汉魏晋南北朝以来象数与义理两派殊途难以同归的根本原因,在于错误地将《周易》中象数与义理原本密不可分相互统一的关系加以割裂并最终对立,片面地夸大二者的差异性,忽视并否认二者的统一性,以至各执一端,失于偏颇,最终导致象数派愈重视象数,易理则愈难以明了甚至被歪曲;义理派愈关注义理,易理愈显得无根无源而流于玄谈。表现在诠释学原则方面,如同象数易学失之于以单一的象数体例为其解《易》的唯一原则一样,义理派易学则失之于以单一的义理体例为其释《易》的唯一原则。另一方面,孔氏

首先确认义理为解《易》的基本原则之一，而且认为《易》言象数的终极目的恰恰就在于透显切于人事的易理。象数是认识的工具和手段，而易理（义理）才是认识的目的。孔氏对象数易学泥于象数而失之人事之用的义理尤感痛心，其在《周易正义·卷首·第一》中尤为强调，圣人“画八卦，建五气”、“象法乾坤，顺阴阳”的根本目的，就在于顺乎天道而立人道“五常之行”，就在于“正君臣、父子、夫妇之义”，就在于“度时制宜，作为罔罟，以佃以渔，以贍民用，”就在于“人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性”。孔氏谆谆告诫人们“此其作《易》垂教之本意也”。就是说，三圣抑或四圣代代作《易》，后世人们代代研《易》，其根本宗旨就是揭示弘扬大《易》切于人事之用之义理，孔氏《周易正义》通篇无不彰显着此良苦用心。应当说，孔氏这种良苦用心首先是通过其视义理为解《易》重要基本体例的诠释学原则而得以体现，这也是对王弼“全释人事”（李鼎祚《周易集解》序）的传统义理派易学思维模式、思想宗旨及学术理路合理成分的继承与发展。其次，孔氏强调象数亦是解《易》的重要基本体例，从而纠正了义理派易学以单一义理体例释《易》的学术倾向。孔氏认为，汉易象数学泥于象数而废义理的弊端必须要克服，但克服这一弊端的方法，不能像王弼那样对汉易象数学全盘否定而又走向另一个极端，而应当将汉易象数学引入与义理派易学有机结合的学术理路。孔氏对王弼韩康伯释《易》摒弃象数的观点曾予以批评。如《涣·彖》“‘利涉大川’，乘木有功也”，孔疏：“先儒皆以此卦坎下巽上，以为乘木水上，涉川之象，故言乘木有功，王不用象，直取况喻之义。”依《说卦》“巽为木，为风”、“坎为水，为沟渎”，则涣卦上巽为木为舟，下坎为水为大川，即涣卦有舟楫之象。故《系辞传》称：“剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。”此是说先民制作舟楫法象于涣卦之象。

故虞翻注《涣》“利涉大川”说：“坎为大川。涣，舟楫之象。”（《周易集解》）应当说，依《说卦》、《彖传》及《系辞传》的说法，以及先儒如虞翻等人的理解，涣卦具有舟楫之象当是无疑，孔氏对此亦颇为赞同。其注《系辞传》上文称：“舟楫以乘水以载运，故取诸涣也。”孔氏认为对此经文理应先明之以涣卦舟楫之象，再晓之以涣卦“散难释险”之义，如此则象义互诂互释，义理得以有根有源之彰明。而王弼韩康伯为了坚持单一绝对的以义理体例释《易》的原则，于此特意回避易象、脱离易象而独言“涉难而常用涣道”（王注）、“涣者，乘理以散通也”（韩注），着实有将义理引向空谈之嫌，故孔氏对王、韩之弃易象颇为不满。又如《系辞传》：“近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”孔疏：“案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体，今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案上《系》云：‘以制器者尚其象’，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。”孔氏认为《周易》六十四卦卦名、卦德、卦义在原则上皆源于卦象，因此在解释《系辞传》法象制器如“盖取诸”“离”、“益”、“噬嗑”、“涣”、“随”、“豫”、“小过”、“睽”、“大壮”、“大过”、“夬”等，应重点关注卦象。此是孔氏继承了汉易如荀爽、虞翻等以象解《易》的传统。孔氏不满韩康伯只取卦名卦义，认为此有违于《易传》“取象不取名”的宗旨，亦是体现了孔氏对王、韩义理派易学以单一的义理体例释《易》原则的批评与纠正。总之，孔氏在坚持以义理体例释《易》的同时，又针对王、韩尽弃象数解《易》体例的偏颇这一特点，故在《周易正义》中自始至终努力地使这一偏颇得以纠正。这也正是其“不可一例求之，不可一类取之”这一诠释学原则所涵具的核心内容——象数与义理两类释《易》体例不可偏废的观点在诠释《周易》经文中的具体表现。而孔氏对王弼传统义理派易学的继承与超越，也正是通过这

一诠释学原则的创立及运用而得以实现。

通过上述两个方面的阐述,我们可以清晰地认识到,作为充分体现孔氏象数义理有机统一易学观及辩证变易观的创造性诠释学原则,对汉魏晋南北朝以来传统象数易学与义理易学之精华与糟粕合理的继承与发展、果断的扬弃与超越,产生了具有划时代意义的广泛而深刻的影响。孔氏正是立足并根据其确立的创造性诠释学原则,才使自身以象数与义理高度、有机、辩证统一为显著特征的易学体系得以完备之建构。

五 孔颖达释《易》的基本体例

上文我们曾指出,孔氏确立了其易学诠释学根本原则为“不可一例求之,不可一类取之”。在这一根本原则的指导下,孔氏在立足于《易传》并吸取前代易学研究成果的基础上,又进一步确立了一系列诠释《周易》的基本方法或原则,亦即所谓易学体例。这些易学体例的确立及其灵活运用过程,则准确、全面、深刻、系统地展现了其“不可一例求之,不可一类取之”这一诠释学根本原则所涵摄的丰富具体的思想内容。概括而言,孔氏释《易》的基本体例可分为两大类:一是易义说,二是易象说。

首先,谈谈易义说。易义说是指孔氏继承《易传》以及王弼传统义理派易学以义理诠释《周易》经文、阐述《周易》原理的种种易学体例。其中包括如下内容:

其一,孔氏坚持《易传》所首先确立的亦为王弼易学所推崇及充分发展的以卦义释《易》的原则。孔氏于《乾·彖》“大哉乾元”一节疏称:“夫子所作《彖》辞,统论一卦之义,或说其卦之德,或说其卦之义,或说其卦之名。故《略例》云:‘彖者何也?统论一卦之

体，明其所由之主。’”《易传》诸篇中《彖传》尤为重视运用卦义、卦德、卦名诠释《周易》经文，王弼义理派易学继承并进一步丰富发展了这一解《易》传统，其对八经卦、六十四卦以及卦爻辞的解说尽量回避易象而独以卦义、卦德、卦名加以注释与阐发。孔氏克服并纠正了王弼蔑弃易象这一倾向，在充分关注易象的基础上，又颇为重视运用卦义、卦德及卦名释《易》这一基本原则，并使这一原则在与易象说有机结合的前提下，在对《周易》经文诠释、《周易》原理阐发的过程中得以周详、具体及明了的自始至终的贯彻落实。需要指出的是，孔氏在运用这一基本体例时，尤为强调不可墨守固定的格式，应当坚持“不可一例求之，不可一类取之”的诠释学原则。其解《乾·彖》“大哉乾元”一节时说：“夫子为《彖》之体，断明一卦之义，体例不同。庄氏以为凡有一十二体，今则略举大纲，不可事事繁说。庄氏云‘《彖》者发首则叹美卦’者，则此《乾·彖》云‘大哉乾元’、《坤卦·彖》云‘至哉坤元’。是以乾坤德大，故先叹美之，乃后详说其义。或有先叠文解义而后叹者，则《豫卦·彖》云‘《豫》之时义大矣哉’之类是也。或有先释卦名之义，后以卦名结之者，则《同人·彖》云‘柔得位得中而应乎《乾》，曰同人’、《大有·彖》云‘柔得尊位大中而上下应之，曰大有’之例是也。或有特叠卦名而称其卦者，则《同人·彖》云‘《同人》曰：同人于野，亨’。注云：‘同人于野，亨，利涉大川’，非二之所能也。是乾之所行，故特曰‘同人曰’。此等之属，为文不同，唯《同人》之《彖》特称‘同人曰’，注又别释。其余诸卦之《彖》，或详或略，或先或后，故上下参差，体例不同，或难具解，或易略解。若一一比并，曲生节例，非圣人之本趣，恐学者之徒劳，心不晓也。”孔氏这里强调指出，《彖传》以卦义、卦德或卦名解说经文的体例众而不同，亦无固定的模式。因此，在运用《彖传》这一释《易》的方法或原则时，“不可一例求之，不可一类取之”。例如，孔氏认为“元亨利贞”不仅为乾卦之德，

同时亦是其他众卦之德,即其所谓“乾卦象天,故以此‘四德’皆为天德。但阴阳合会,二象相成,皆能有德,非独乾之一卦。是以诸卦之中亦有‘四德’”(《乾·文言》疏)。孔氏尤为重视运用“四德”解释乾卦和其他众卦卦爻辞及《传》文,但孔氏运用卦德释《易》这一方法时,特别强调不可拘泥于某一固定格式,原因在于六十四卦各自的卦名、卦义、卦时等互不相同。就卦德而言,在数量方面有具四德、三德、二德、一德、无德之别;在吉凶方面“‘四德’具者,其卦未必善也”,“有卦善而德少者”等等。孔氏在对《周易》六十四卦其于卦德方面的种种复杂情形作了非常详尽具体的分析之后指出,运用卦德释《易》之所以要坚持“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,原因在于“《易》含万象,事义非一,随时曲变,不可为典要故也”(同上)。总之,孔氏在强调关注易象及坚持“不可一例求之,不可一类取之”诠释学原则的前提下,充分重视运用卦义、卦德或卦名释《易》这一方法或原则,彰显了其对《易传》尤其是王弼义理派以义理释《易》的继承与超越。

其二,孔氏坚持《易传》所确立并为后世象数派及义理派均加以继承与发展的爻位说。《易传》中的《彖传》及《小象传》对《周易》经文的解释,提出了爻位说这一易学体例。爻位说包括当位说、中位说、相应说、卦时说、承乘说、往来说及卦主说^①等。针对前代易学尤其是汉代象数易学将爻位说格式化、公式化的弊端,孔氏在运用《易传》传统爻位说解说《周易》时,始终坚持“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,从而不仅使传统爻位说得以灵活准确地运用,同时又使传统爻位说得以丰富及发展。例如,就当位说而言,自《易传》以来传统易学认为当位则吉、失位则凶。孔氏解经非常重视运用这一体例,但同时强调运用这一体例应当“随时

① 卦主说思想源于《易传》,由汉代京房尤其是魏王弼所倡导。

曲变,不可为典要”。因此,在许多情况下,当位反而不吉,^①而失位则相反为吉,如孔氏在王弼易学思想基础上曾明确指出了阳处阴位(失位)为谦(为吉)的观点。^②除当位说外,孔氏对爻位说中的其他体例的理解与运用,亦是如此。

应当说,孔氏在其“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学根本原则指导下,对传统爻位说在继承基础上的创新与发展,对后世易学的发展产生了较为深远的影响。

其次,谈谈易象说。孔氏坚信《易传》为圣人孔子所作,因此其对《周易》经文的诠释、《周易》原理的阐发尤其是对解《易》体例的确立与运用,皆立足于《易传》,即孔氏所谓“今既奉敕删定,考察其事,必以仲尼为宗”(《周易正义·序》)。众所周知,《易传》尤其是《彖传》、《象传》及《说卦传》,在易学史上首先较为系统地将易象视为解说《易经》的基本体例。汉易象数派易学继承了这一体例,但却将这一体例的运用公式化、绝对化而使这一体例的运用走向歧途。义理派尤其是魏晋王弼玄易由于根植于贵无贱有(易象为有)的玄学观,从而抛弃了《易传》以象释《易》这一基本体例。孔氏在全面系统地反刍汉魏晋南北朝以来易学研究的经验与教训的基础上,认为易象乃《周易》之根本,故《周易正义·序》开篇即引述《系辞传》强调说:“夫易者,象也。”又针对王弼义理派易学摒弃易象之“有”而纠正道:“易理备包有无,而易象唯在于有者,盖以圣人作《易》本以垂教,教之所备,本备于有。”此是说,有了“有”的易象,易理(义理)才有所存,圣人才得以垂教后世。反之,离开了“有”的易象,则易理无所存,圣人也无以垂教。孔氏在解乾卦时

① 详见《履》九五、《大有》初九、《大过》九三及九五、《大壮》九三、《困》九五、《巽》九五等孔氏疏文。

② 详见《履》九二及九四、《谦》、《无妄》九四、《大过》九四、《大壮》九二及九四、《困》九二、九四及九五等孔氏疏文。

说：“乾者，此卦之名。谓之卦者，《易纬》云：‘卦者挂也，言县挂物象，以示于人，故谓之卦。’”应当说，孔氏于序言及释乾卦开宗明义均强调易象的重要性，意义深远，用心良苦。这既体现了其对《周易》尤其是《易传》中易象说的深切契会，更为重要的是其目的在于从根本上彻底扭转并纠正曾盛极数百年之久的义理派蔑弃易象的学术模式和思维模式。由此，孔氏将玄易义理派否定了的《周易》尤其是《易传》中的易象说，又重新加以明确的肯定。在此基础上，孔氏又进一步确立并丰富发展了《易传》以易象释《易》这一基本体例，亦即孔氏在《周易正义》中经常强调的“因象明义”的释《易》方法或原则。

孔氏所理解的“易象”系指《周易》八卦、六十四卦卦爻之象以及卦爻象所象征的宇宙万物之象。其作为释《易》基本体例的易象说，涵具的内容较为广泛，总结起来，有如下三个基本方面：

第一，八卦之象。《说卦传》对八卦从仰观俯察、近取远取诸多方面所取诸多物象，均作了说明。孔氏认为：“八卦为六十四卦之本。”（《周易正义·序卦》疏）又依据《易传》尤其是《彖传》及《象传》以象释《易》的学术理路，孔氏非常重视运用八卦之象及八卦所取物象（即孔氏所谓“八卦所为之象”，同上）来诠释《周易》经文及阐述《周易》原理。但这里需要强调三点：其一，孔氏对《说卦传》所讲的八卦诸多方面的取象并非一视同仁，而是重点关注并运用八卦所取的八种基本自然之象，如孔氏称：“三画以象三才，写天、地、雷、风、水、火、山、泽之象，乃谓之卦也。”（《周易正义·乾》疏）又说：“《易》以乾坤象天地，艮兑象山泽，震巽象雷风，坎离象水火……令八卦相错，则天地人事莫不备矣。”孔氏认为八卦取象众多，但此八种自然之象乃八卦最为基本、最为重要、最具普遍意义之象。孔氏以易象说解《易》基本上立足于八卦所取此八种自然物象以及八种自然物

象的特性(如天健、地顺、雷动、风入、水陷、火丽、山止及泽说等),而对《说卦》中所讲八卦其他取象尤其是汉易颇感兴趣的种种具体取象,则不予采用或很少采用,更不涉及《说卦》以外的汉易所津津乐道的逸象。这就是说,孔氏虽然重视以易象释《易》,但对易象的运用又极为谨慎,适而有度,体现了其重点关注八卦基本取象的易象观与汉易象数学倾心并拘泥于八卦繁琐的具体取象的易象观的迥然不同。其二,孔氏运用八卦取象释《易》,一般仅限于别卦上体、下体,不在或很少在互体、卦变等意义上论及八卦取象。此是孔氏继承了王弼易学力斥互体、卦变的易学传统,同时亦表明孔氏取八卦之象释《易》与汉易象数学广泛地在互体、卦变及爻变等意义上取八卦之象诠释经文,有着很大的区别。其三,《彖传》及《象传》等对卦象、卦名及卦义的解释多取八卦之象,而王弼为了贯彻其“忘象”的诠释学原则,对此类《传》文只好要么缺注要么牵强地以义理解之,其“忘象”的诠释学原则之缺陷在此暴露无遗。凡此,孔氏则根据《传》文之义,运用八卦之取象进行了极为充分周详的解说,从而使得王注之缺憾得以准确圆满的补充与纠正。如《彖传》解说屯卦卦义(卦德)为:“动乎险中,大亨贞。”王注:“始于险难,至于大亨,而后全正,故曰‘屯,元亨利贞’。”屯卦震下坎上,依《说卦》震为动、坎为险(陷),因此,《彖传》对卦义亦即卦辞“元亨利贞”的解说,显然是立足于屯卦上下二体之象(“动乎险中”)而阐发卦之义理(“大亨贞”)。王弼主张以传解经,但却对《彖传》这里以象解经全然不顾,故其对传文义理的注解与论阐,令人感到既无根又无本,既乏透彻又欠圆满。而孔疏则与王注迥然不同,孔氏依据《彖传》“因象明义”的致思理路,对此作了准确的阐述:“‘动乎险中,大亨贞’者,此释四德也。坎为险,震为动,震在坎下,是动于险中。初动险中,故屯难动

而不已；将出于险，故得‘大亨贞’也。大亨即元亨也，不言‘利’者，利属于贞，故直言‘大亨贞’。”类似以上这种孔氏取八卦之象诠释经文从而纠正王注之偏差的事例在《周易正义》中屡见，这里不再赘述。

第二，“随义而取象”。《周易》作者的致思理路、学术模式及思维模式彰显为源于象数而发于义理，对此，传统象数派与义理派在认识上似无太大分歧，只是两派侧重点不同而已。《易经》作者依据卦爻象而作用以说明卦爻象的卦爻辞，亦即《系辞传》所谓“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”、“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”。也就是说，卦爻辞与卦爻象之间存在着密切的关系。对此，象数与义理两派在认识上也比较一致。而两派的本质分歧表现在卦爻辞与卦爻象之间到底是怎样的密切关系，象数派尤其是典型的象数易学家如东汉虞翻，认为卦爻辞与卦爻象之间存在着——对应的具有内在必然性的联系，即卦爻辞乃至《易传》的字字句句皆出自固定的卦爻象。有此卦爻之象方有此卦爻之辞，有此卦爻之辞必有此卦爻之象。其致学理路典型表现为先设定“某卦”象“某物”，然后根据经文中出现的“某物”去千方百计地寻找象此物的“某卦”。如虞氏以震为马，凡经文中出现“马”，如坤卦“牝马”、屯卦“乘马”、晋卦“锡马”等等，均以震卦解之。其中坤卦及晋卦本无震象，虞氏便通过爻变（之正说）求出震象。虞氏之所以广泛地运用互体、卦变、爻变、半象、旁通、飞伏、反对之象、上下象易及震巽特变等等体例，并大量发明逸象，其重要目的之一就是增设卦象以克服经文中经常出现诸如“有马无震”等种种矛盾，最终陷入繁琐的象数泥团之中。而义理派尤其是典型的义理派易学家如王弼，认为卦爻辞与卦爻象之间确有一定的联系，但绝不是虞翻所说的那种固定公式化的一一对应关

系，故其抨击汉易尤其是虞翻为：“定马于乾^①，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧逾弥甚。纵复或值，而义无所取。”（《周易略例》）汉易象数学赖以存在的最为重要的理论根基为坚信卦爻辞出自卦爻象，卦爻辞与卦爻象之间存在固定格式的一一对应的必然联系。王弼清醒地意识到，只有摧毁其理论根基，才能从根本上扫尽汉易繁琐之象，扭转长达三百年的汉易象数学拘于具体物象的思维模式，故其于《周易略例·明象》开篇即称：“夫象者，出意者也”，“象生于意”。又注《文言》乾上九时说：“夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙‘乾’，以马明‘坤’，随其事义而取象焉。”王弼所谓“象”，一指卦爻象，二指卦爻辞中用以说明卦爻象的物象。他认为《易传》作者关于《易经》形成的观点为：圣人先有各种“义”，即《系辞传》所谓“圣人之意”、圣人之“情”；为表达其义而后设立卦爻象，即《系辞传》所谓“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”；又通过卦爻辞所取物象说明卦爻象所要表达之“义”（意），即《系辞传》所谓“系辞焉以尽其言”。从这种意义上讲，卦爻象及卦爻辞所取物象均因义而设。应当说，从易学史上看，《易传》的这一观点比较准确，而王弼对《易传》这一观点的理解也比较透彻。既然卦爻象及卦爻辞所取物象均因义而设，故王弼又进一步提出了“象生于意”的命题，即其所谓“象之所生，生于义也”。此命题表明，不仅卦爻象生于义，而且卦爻辞所取物象也同样生于义。通过此命题，王弼有力地批驳反

① 依《说卦传》乾为马，震亦为马。考今存虞氏易注，知虞氏解《易》以震为马，未见其以乾为马者，盖王弼这里或未详明虞注，或就广泛意义而言。

击了汉易象数易学家如虞翻所坚持的卦爻辞所取物象生自卦爻象的观点。这里需要强调的是,王弼“象生于义”的观点本身就体现了“言”、“象”、“意”亦即卦爻辞所取物象与卦爻象及义理三者之间的统一性,也就是说,王弼并不否认卦爻辞所取物象与卦爻象之间存在着统一的密切关系,只是二者这种统一的密切关系体现在与义理的一致性之上,而不是汉易所谓卦爻象生出卦爻辞所取物象那种公式化、格式化的直接相生的密切关系。王弼又进一步分析了卦爻辞所取物象的由来及其与卦爻象在义理意义上统一的密切关系。他举例说,圣人要表达天道“刚健”“变化”、地道“柔顺”“无疆”之义理,故设乾、坤两卦之象。而众物当中,“龙”为刚健善变之物,“牝马”性情至顺而又善行,故卦爻辞取“龙”、“牝马”以说明乾、坤两卦所蕴涵的天道、地道之义理。这就是说,卦爻辞所取物象是根据义理的需要而加以选择,而不是先设定某卦象某物,然后由卦爻象生出卦爻辞所取物象。同时,《周易》六十四卦三百八十四爻所要阐发的义理博大精深、“阴阳不测”、形式不同、内容不一,故卦爻辞所取物象种类繁多,颇为复杂,于何卦何爻取何物象,无规则可循,“不可为典要”。如果说有规则的话,那么唯一可循的规则便是随着义理的需要而取象,此亦即王弼所谓“有斯义,然后明之以其物,故以龙叙乾,以马明坤,随其事义而取象焉”。王弼在提出“象生于意”的基础上,最终导出了其最为关注的结论,即“随其事义而取象”。这一结论明确地表明:卦爻象与卦爻辞所取物象之间根本就不存在像汉易坚持的那种彼此相生的内在必然性关系,二者的密切关系仅仅统摄于义理意义上的一致性。王弼对汉易最为基本的理论立足点——辞生于象这一观念的彻底否定,对于汉代象数易学来说,无异于釜底抽薪。因为既然象不生辞,那么为造象而建构的由互体、卦变及爻变

等等组成的象数体系,则沦为“伪说滋漫”,毫无存在的价值。同时,为卦爻辞提供种种卦爻象上的依据,不仅是违于圣人经文之本意的徒劳,而且贻害无穷——将大《易》之义理湮灭于子虚乌有的象数泥团。由此,汉易尤其是汉易集大成者虞氏易学受到了致命的打击。应当说,王弼提出的“象生于意”的尤其是“随其事义而取象”的观点,在魏晋时期易学界产生了较为重大的影响。如晋代象数易学名家干宝虽力倡汉易如虞氏卦变说等,但其对虞翻以象释辞的治学理路也不得不放弃。他虽攻击王弼玄学易学,但对王弼“随其事义而取象”的观点也不得不认同。如虞翻解坤卦“牝马”为“震为马”(《周易集解》),王弼认为坤卦取马象,并非像虞氏所说源于初爻动而为震为马,而是取“牝马”柔顺善行之义。其注称:“马在下而行者也,而又牝焉,顺之至也。”干宝注:“行天者莫若龙,行地者莫若马,故乾以龙繇,坤以马象也。坤,阴类,故称‘利牝马之贞’矣。”(同上)很显然,干宝认为坤卦取马,并非取于卦象,而是取于马之善行之义。又王弼注《坤·彖》“牝马地类,行地无疆”说:“地之所以得‘无疆’者,以卑顺行之故也。乾以龙御天,坤以马行地。”比较王、干《易》注,知干宝此注是弃虞从王。

孔颖达对王弼提出的“象生于意”及“随其事义而取象”这一足以动摇汉易象数学之根基的观点,态度如何呢?朱伯崑先生在《易学哲学史》(上册)论及孔氏易学时曾说:“按此(笔者案:孔氏)说法,八卦的卦义或卦德,出于其所取的物象。这便同王弼说的‘象之所生,生于义’的观点对立起来。所以孔疏在阐述王弼注乾卦文言上九爻时,对象生于义说不加解释,实际上是对王弼注的一种批评。”我们认为这里需要讨论两点:一是上文已讲过,王弼所谓“象之所生,生于义”一节,旨在说明《周易》经文中所取物象乃源于卦爻象所要表达的义理(意),而正

是因为所取物象生于义理，其物象一旦确立之后，此物象又能准确地彰显卦爻象所蕴涵的义理。反过来说，作为卦义或卦德之义理又可视为出自所取的物象。因此，孔氏关于“八卦的卦义或卦德，出于其所取物象”（朱氏语）的说法，与王弼“象之所生，生于义”的观点并无对立，而是统一的。二是孔氏对王弼“象之所生，生于义”^①一节未加解释，并不意味着孔氏不同意王弼的观点，更不能以其未释视为孔氏对王弼的一种批评。我们认为孔氏这里未加解释的原因，在于孔氏认为王弼已经把话讲得很明白了，无需再多言。孔氏《周易正义》中对王注未加疏解的地方很多，并非此处一例。孔氏虽未解释，但解读《周易正义》，知孔氏对王弼“象之所生，生于义”尤其是“随其事义而取象”的观点，不仅赞同，而且尤为重视。在孔氏看来，王弼提出的“随其事义而取象”，不仅说明了《周易》经文所取物象源于义理而不是源于卦爻象，更为重要的是强调了《周易》作者由于是随义而取象，故其取象并无固定不变的规则，唯义理所需为准。孔氏又进一步对王弼“随其事义而取象”的无固定体例的特征作了形象而具体并带有总结性的阐述：“凡易者象也，以物象而明人事，若《诗》之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者，若《乾》之‘潜龙’、‘见龙’，《坤》之‘履霜坚冰’、‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者，若《屯》之六三‘即鹿无虞’、六四‘乘马班如’之属是也。如此之类，《易》中多矣。或直取人事，不取物象以明义者，若《乾》之九三‘君子终日乾乾’，《坤》之六三‘含章可贞’之例是也。圣人之意，可以取象者则取象也，可以取人事者则取人事也。故《文言》注^②云：‘至于九三，独以君子

① 孔氏解《坤》初六时曾引用王弼此注文。

② 王弼关于“象之所生，生于义”，就是在解释乾卦五爻皆取龙象而独九三取人事时提出的，孔氏赞同其注，故于此又引之。

为目者何?’‘乾乾夕惕,非龙德也。’故以人事明之,是其义也。”很显然,孔氏认为王弼提出的“随其事义而取象”以及取象无固定体例的观点,合乎“圣人之意”,亦即《周易》作者之本意。孔氏之所以颇为重视王弼的这一观点,是因为这一观点与孔氏在《周易正义》中从各个方面多次反复强调的“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则有着高度的一致。或者说,孔氏所确立的诠释学原则在一定意义和一定程度上讲,受到了王弼这一观点的影响,抑或是对王弼这一观点的继承与发展。孔氏解《屯·彖》“雷雨之动满盈”时说:“若取屯难,则坎为险,则上云‘动乎险中’是也。若取亨通,则坎为雨,震为动,此云‘雷雨之动’是也。随义而取象,其例不一。”此是说屯卦下震上坎,坎为险又为雨,震为雷为动。当屯卦表达屯难之义时,则取坎为险、震为动之象,此即《彖传》“动乎险中”之取象。当屯卦要表达亨通之义时,则取坎为雨、震为雷为动之象,此即《彖传》“雷雨之动满盈”之取象。八卦所象之物不同,唯随其义理所需而取之,并没有统一不变的体例。这里,孔氏明确提出“随义而取象”,并强调“随义而取象”的显著特征为没有固定不变的规则。又解《需》六四“需于血,出自穴”王注时说:“此六四一爻,若以战斗言之,其出则为血也;若以居处言之,其处则为穴也。穴之与血,各随事义也。”此是孔氏认为六四居上体坎卦为血为穴,至于何时取血之象何时取穴之象,则随事义所需而定。解读《周易正义》可知,孔氏将“随义而取象”视为在其“不可一例求之,不可一类取之”诠释学原则指导下的以易象说释《易》的一种基本体例,并多次对这一基本体例从不同方面加以强调。如其解《乾》初九说:“六爻所述,皆以圣人出处托之,其余卦六爻,各因象明义,随义而发,不必皆论圣人,他皆仿此。”此“随义而发”亦即随义而取象,发之于义理。“不必皆论圣人”是说乾卦六爻均论圣人,其他卦爻则不必于此,亦是说明“随义而取象”的体例不一。又解《离·象》

“明两作”说：“八纯之卦，论象不同，各因卦体事义，随文而发。”孔氏在《周易正义》中始终坚持具有“其例不一”为显著特征的“随义而取象”的易学基本体例，其意义有两点：一方面继承了王弼以义理解释《易》的传统，旨在进一步强调卦爻辞所取物象源于义理，而且取象没有统一不变的固定格式，从而在王弼传统义理学基础上，更加彻底地扭转了汉易“定马于乾，案文责卦”的治学理路和思维模式。汉易虽然遭到王弼义理派易学的沉重打击，但传统象数派诸家当中，仍然程度不同地在治学理路和方法原则方面尚未完全摆脱“定马于乾，案文责卦”的窠臼。孔氏之后的李鼎祚所编著的《周易集解》，虽然亦兼取王弼等义理派易学，但其重心及导向仍然主于汉易郑、荀尤其是“定马于乾，案文责卦”的典型代表虞翻易学，这说明汉易在唐代仍然具有一定的影响。孔氏清醒地认识到，不彻底摒弃汉易的这一治学理路及思维方式，则难以透彻地澄清卦爻象与卦爻辞所取物象之间只存在在义理意义上的间接一致性而不存在直接的格式化的相生关系。此二者关系得不到澄清，大《易》之义理则或被湮灭于象数泥团，或被引入歧途，作为垂教后世的圣人之情、圣人之意自然难以得到准确的阐发与运用。孔氏坚定不移地视“体例不一”为特征的“随义而取象”为基本释《易》体例的目的及价值，也就在于不断地提醒人们应当以“随义而取象，其例不一”的治学理路、思维模式来取代汉易“定马于乾，案文责卦”的治学理路及思维模式。另一方面，孔氏认为王弼对《周易》“言”、“象”、“意”三者关系的理解与说明是合乎经文本旨的，王氏由此而提出的“随其事义而取象”的观点也是独到而准确的。但由于王弼以《老》释《易》的玄学根本立场而导致最终“忘象”的结论，从而使其提出的“随其义而取象”这一准确的观点，在释《易》的指导意义及具体应用上半途而废，同时为象数派攻击王弼“随其事义而取象”这一释《易》原则提供了借口。孔氏在《周易正义》中坚持

并充分运用具有“体例不一”为特征的“随义而取象”这一基本体例，对卦爻象与表征卦爻象所蕴涵之义理的卦爻辞所取之物象的辩证关系，均作了非常全面、详细而准确的分析与阐述，使立足于象数的义理得以与汉易象数学迥然不同的有本有源的彰明。如其释《师·象》“地中有水，师。君子以容民畜众”说：“所以《象》称‘地中有水’，欲见地能包水，水又众大，是容民畜众之象。若其不然，或当云‘地在水上’，或云‘上地下水’，或云‘水上有地’。今云‘地中有水’，盖取容、畜之义也。”此是说师卦卦象为下坎为水上坤为地，而此卦象所表征的物象不一，有“地在水上”之象，有“上地下水”之象，有“水上有地”之象等。而《象传》作者独取“地中有水”之象，是因为此象相对于前三象而言，最能体现水与地相互交融包容之义，这充分体现了《周易》作者“随义而取象”的指导思想及取象原则和方法。孔氏对《周易》尤其是《大象传》关于六十四卦“随义而取象”的论述均作了诸如上述之例的全面、深入的分析，并尤其强调各卦取象体例不一的显著特征。其解《乾·象》“天行健”说：“凡六十四卦，说象不同。”紧接着又对六十四卦《大象传》取象体例不一的现象，作了颇为详尽的系统分析与总结，此不赘述。《周易》取象固然是“随其事义”，然通过对所取之象的全面深刻分析，则又能实现对卦爻象所蕴涵义理的准确透彻的体悟与阐发。由此，王弼提出的“随其事义而取象”的观点，在孔氏尤为关注的“随义而取象”的解《易》体例的具体运用当中，得到了全面、准确的落实与彰显。同时，王弼运用这一观点解释经文过程中，忽视物象表征义理之功能的偏颇倾向，也得以纠正。

第三，“易含万象”。王弼在《周易略例》中曾说：“尽意莫若象。”应当说，其对《系辞传》揭示《易经》作者“立象以尽意”的“因象明义”的思维模式的理解是透彻的，但其这一透彻理解之识见，同样很快消失于其立足于贵无贱有玄学本体论的玄易“忘象”的论

释学原则之中。孔氏无疑始终关注大《易》以易象示人义理、“本以垂教”的学术根本归宿及人文终极关怀,但与王弼不同的是,孔氏是站在“易象唯在于有”(《周易正义·卷首·第一》)的宇宙论立场上,沿着《易传》以及王弼也曾认可的“因象明义”的思维模式及学术理路,进一步明确地再三强调:人们要想准确地体悟、理解及运用圣人在大《易》中所要昭示的切于人事之用的义理,则必须首先着眼于易象,易象是人们获得圣人所要昭示的义理之不可逾越也不应该逾越的载体与认识工具。孔氏之所以在《周易正义》中多次强调“因象明义”(《乾》初九疏)、“取象论义”(《乾》九二疏)、“凡易者象也,以物象而明人事”(《坤》初六疏)、“因天象以教人事”(《乾》“元亨利贞”疏)等等,其目的在于强化人们对易象乃是义理之载体与认识工具这一理念的认识,从而使时人及后人走出王弼玄学义理派易学“忘象”的思维模式之窠臼。为此,孔氏对易象进行了全面而深刻的阐述,其完整的易象观涵具两种基本意义:一是指卦爻象与卦爻辞为说明卦爻象所蕴含之义理所取的物象及其二者之间的关系。孔氏通过对此二者关系的准确认识,从而提出了“随义而取象”的释《易》基本体例,此于上文已详述。二是指卦爻象与万物之象二者的关系问题。这里,我们重点对孔氏易象观的第二种含义进行详细探讨。《系辞传》:“八卦成列,象在其中矣。”韩注:“备天下之象也。”孔氏赞同韩注疏称:“言八卦成列,万物之象,在其八卦之中也。”孔氏又解《乾》卦名时说:“三画之体,虽象阴阳二气,未成万物之象,未得成卦,必三画以象三才,写天、地、雷、风、水、火、山、泽之象,乃谓之卦也。故《系辞》云‘八卦成列,象在其中矣’是也。但初有三画,虽有万物之象,于万物变通之理,犹有未尽,故更重之而有六画,备万物之形象,穷天下之能事,故六画成卦也。”又《系辞》:“因而重之,爻在其中矣。”韩注:“夫八卦备天下之理,而未极其变,故因而重之以象其动用,拟诸形容以明治乱

之宜,观其所应以著适时之功,则爻卦之义,所存各异,故爻在其中矣。”孔氏又解韩注说:“言八卦大略有八,以备天下大象大理,大者既备,则小者亦备矣。直是不变之备,未是变之备也,故云‘未极其变,故因而重之,以象其动用’也。云‘则爻卦之义,所存各异’者,谓爻之所存,存乎已变之义,‘因而重之,爻在其中’是也。卦之所存,存于未变之义,‘八卦成列,象在其中’是也。”孔氏又解《系辞传》“极其数,遂定天下之象”说:“谓穷极阴阳之数,以定天下万物之象。”又于乾卦解《大象传》说:“万物之体,自然各有形象,圣人设卦以写万物之象。”于《系辞传》“是故易者,象也”解说称:“易卦者,写万物之形象,故云‘易者象也’。”由上述可知,孔氏依据《系辞传》所谓“爻者,言乎变者也”、“六爻之动,三极之道也”亦即爻象主动变这一指导思想,并在韩注的基础上明确指出,八卦涵摄相对静止意义上的万物之象,重卦后六十四卦卦爻象则既涵摄处于绝对运动变化过程中形态不一的万物之象,又涵摄之所以运动变化的万物之理(易理、义理)。换言之,万物之象彰显着六十四卦卦爻象所涵蕴的万物之象运动变化之所以然之义理,此即孔氏易象观的第二种基本含义。将孔氏易象观两种基本意义联系起来加以审视,则知二者是辩证统一的,亦即卦爻辞中所取有名、具体、个别而且有限的物象,体现了无名、抽象、一般及无限意义上的万物之象,万物之象寓于卦爻辞所取物象之中,卦爻辞所取物象所昭示的卦爻象所蕴涵之义理,亦即卦爻象所蕴涵的万物之理。应当说,孔氏的易象观就其哲学理论思维而言,凸显了其认识上追求从具体上升到抽象的理性主义倾向,就易学而言,体现了孔氏力图扭转汉易拘泥于具体卦象、物象的感性现象层面而舍弃对卦爻象所蕴涵的具有普遍意义的本质义理的认识与把握的思维模式。孔氏以其较高的抽象思维理论水平及其洞察力所建构的易象观,无疑是对王弼韩伯蔑视超越易象而旨在追求本质义理的玄易思想的扬弃、继

承与发展。孔氏强调易象是认识义理不可超越之载体与认识工具,此是对王弼“忘象”说的彻底否定,但其由卦爻辞所取具体物象抽象到具有普遍意义的万物之象,则是对王弼源于《易传》^①而发于“触类可为其象,合义可为其征”(《周易略例·明象》)的抽象思维原则与思维模式的合理继承与灵活运用。

孔氏立足于其上述所论之易象观,而提出了“易含万象”的易学命题。此命题是对孔氏易象观的简练而高度的概括,其内容是说《周易》六十四卦卦爻象一方面是对宇宙社会万物万事之模拟,另一方面又揭示了宇宙社会万物万事运动变化的规律性,亦即易道、义理。其宗旨在于强调正是由于《周易》备包万物万事之形象、彰明万物万事之义理,而处于永无止境运动变化过程中的万物万事,其种类繁多、形态不一、义理深奥及“阴阳不测”,因此,在对以具体物象阐显卦爻象所蕴涵万物万事之义理的《周易》经文诠释及易理把握等问题上,决不能束缚于个别具体物象或某一层面、某一角度、某一说法之义理而去执著地追求并固守某种固定不变单一的绝对化的解《易》体例。从这种意义上讲,孔氏“易含万象”这一命题与其“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,有着高度的一致性。如果说上文所述的孔氏变易观乃是其诠释学原则得以确立的思想理论来源,那么代表孔氏易象观的“易含万象”这一命题,则既是其变易观在易象问题上的具体体现,同时又具体地诱发出了“不可一例求之,不可一类取之”这一诠释学原则。

这里需要强调的是,孔氏不仅视“易含万象”为诠释学原则的重要具体依据,同时又将“易含万象”作为释《易》的基本体例而广

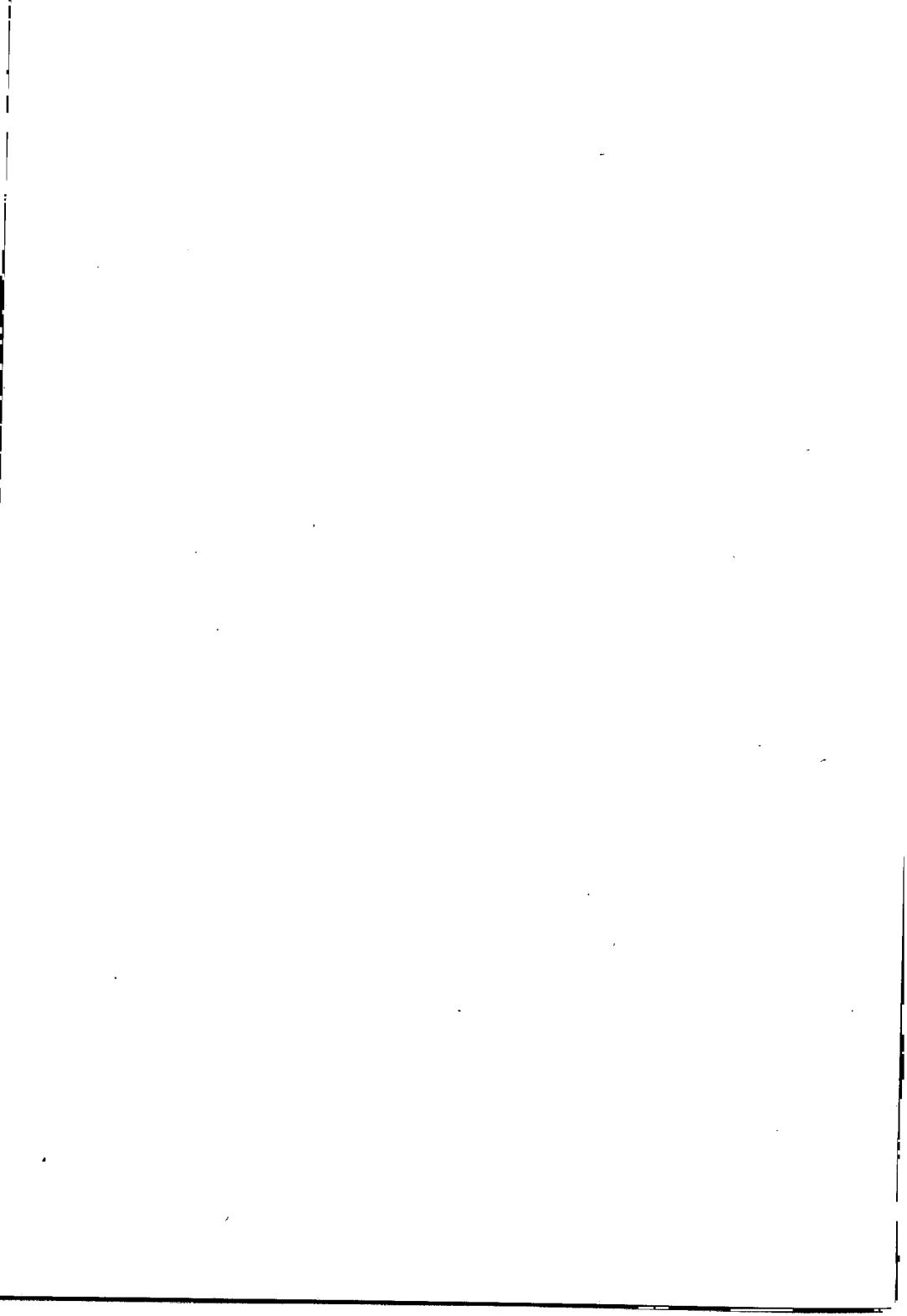
① 《系辞传》所谓“触类而长之,天下之能事毕矣”、“天下同归而殊涂,一致而百虑”、“其称名也小,其取类也大”等等,均程度不同地蕴含着《易传》作者由个别到一般、由现象到本质的抽象思维原则。

泛地运用于其对《周易》经文的诠释之中。今将此类显著之例述之如下：一是孔氏于《乾》解说阳爻何以称九、阴爻何以称六时，列举了汉魏晋南北朝以来诸家种种说法，认为各种说法虽有不同，但从不同角度去理解均有一定的道理。之所以如此，孔氏认为《易》本来涵具万物万事之象，而用以阐明义理的象数可以有多种形式，因此可以从不同角度、不同层面加以理解，亦即孔氏所谓“易含万象，所托多涂，义或然也”。二是解《乾》九二王注时说：“先儒以为重卦之时，重于上下两体，故初与四相应，二与五相应，三与上相应。是上下两体，论天地人各别。但易含万象，为例非一。及其六位，则一、二为地道，三、四为人道，五、上为天道。”此是说六画别卦论天地人三才有不同说法，《易纬·乾凿度》以“三画已下为地，四画以上为天”，即上体为天、下体为地。此即孔氏所谓“先儒”之说。而汉魏易家解《易》多以初二为地道、三四为人道、五上为天道，以应《易传》三才之说，郑玄、王弼即主此说。孔氏认为此两种说法不必论之孰是孰非，原因是“易含万象，为例非一”。三是孔氏在解说《文言》乾卦“元亨利贞”四德时，认为诸卦各居乾卦四德的具体情势种种不一，有居三德者，有居二德者，有居一德者，有卦言三德、二德及一德者，但其所言诸“德”均与其他事宜相连言，故不能称其有“德”，即孔氏所谓“因事相连而言德者，则不数之也”。关于诸卦论之四德，之所以出现如此种类不一的差别，孔氏认为：“所以然者，但易含万象，事义非一，随时曲变，不可为典要故也。”四是解《需》六四“需于血，出自穴”王注时说：“坎是坎险，若处坎之上，即是出穴者也；若处坎之始，是居穴者也。但易含万象，此六四一爻，若以战斗言之，其出则为血也；若以居处言之，其处则为穴也。穴之与血，各随事义也。”六四居上体坎为血为穴，是说六四爻象既象血又象穴，取象种类不一，即所谓“易含万象”。五是解《履·象》“上天下泽，履”说：“天尊在上，泽卑在下……但此履卦名合二义，

若以爻言之，则在上履践于下，六三‘履’九二也。若以二卦之象言之，则‘履’，礼也，在下以礼承事于上。此象之所言，取上下二卦卑承尊之义，故云‘上天下泽，履’。但易含万象，反复取义，不可定为一体故也。”此说履卦卦名涵具两种意义，就爻而言，取六三“履”九二“履践”之义；以上下体言之，则取下泽卑“以礼承事”上乾尊之义。这说明卦象所要表达的义理不一，所取物象也不相同，亦即“随义而取象”的规则或方法并不固定。六是解《噬嗑·彖》“刚柔分动而明，雷电合而章”说：“刚柔既分，不相溷杂，故动而显明也。雷电既合，而不错乱，故事得彰著，明而且著，可以断狱。刚柔分谓震刚在下，离柔在上，‘刚柔’云‘分’，‘雷电’云‘合’者，欲见‘明’之与‘动’，各是一事，故‘刚柔’云‘分’也。明、动虽各一事，相须而用，故‘雷电’云‘合’。但易之为体，取象既多。若取分义，则云‘震下离上’；若取合义，则云离震合体，共成一卦也。此释二象‘利用狱’之义也。”这里，“易之为体，取象既多”，亦即孔氏所惯称的“易含万象”，是说《彖传》既取下体震雷为动上体离日为明之义，亦即“取分义”，又取上下合体即噬嗑整体卦象所“假借口象”（孔氏语）“可以断狱”之义，亦即“合义”。七是解《坤》“利牝马之贞”王注时说：“上下义反者，但易含万象，一屈一伸。”是说大《易》取象种类不同，形式不一，有取“屈”之象，有取“伸”之象。如《系辞传》：“往者屈也，来者信也”、“尺蠖之屈，以求信也”（《释文》：“信”通“伸”），屈伸之象互为对立，故其涵蕴之义必相反。八是解《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣”王注时说：“易含万象，天地最大。若天尊地卑，各得其所，则乾坤之义得定矣。”此是说虽易含万物之象，但作为化生万物的天地之象，则最大也最重要。九是解《系辞传》“吉凶者，失得之象也”时，孔氏对卦爻辞中所言及吉凶的种种复杂情形，作了分析与总结，最后强调：“原夫《易》之为书，曲明万象，苟在释辞，明其意，达其理，不可以一爻为例，义有变通也。”上述诸例

表明,孔氏充分运用“易含万象”这一基本体例,结合“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则,对《周易》在取象、取义等方面出现的种种差异性、复杂性、多样性以及人们对某些易学问题见仁见智的不同理解等等,均作了合理的周详的阐述。

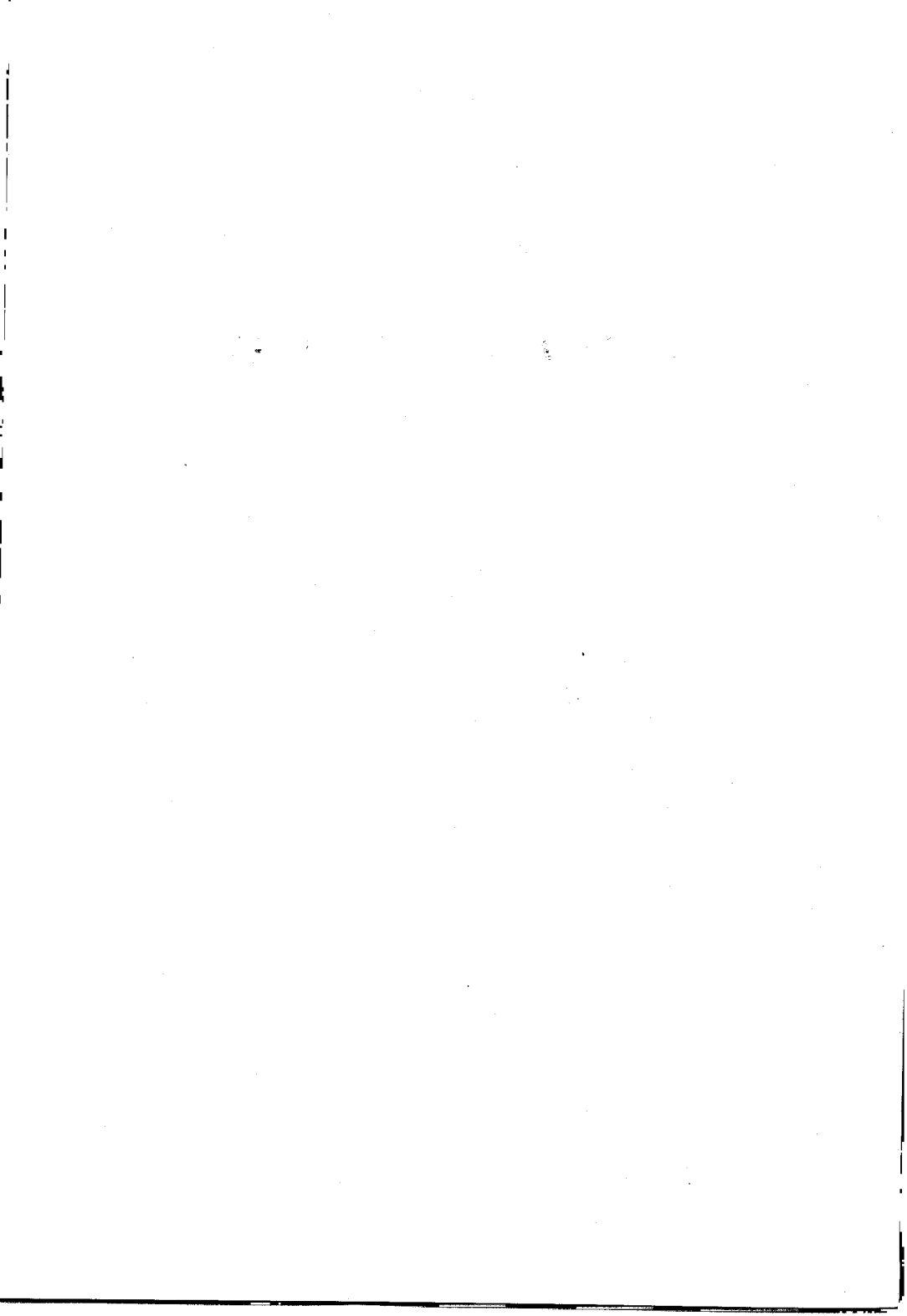
综上所述,我们从“八卦之象”、“随义而取象”、“易含万象”三个方面,具体而概括地阐明了孔氏易象说这一易学基本体例的主要内容。此三种释《易》的基本方法或原则,其所论之侧重点虽有不同,但均是孔氏“不可一例求之,不可一类取之”的诠释学原则在易例方面的具体体现与运用。也就是说,孔氏易象说与其诠释学原则有着内在的高度的一致性。



李鼎祚与《周易集解》

张文智

- 一 李鼎祚生平事迹
- 二 易学发展的基本理路及《周易集解》成书之背景与价值
- 三 《周易集解》所辑主要易学家简介
- 四 《周易集解》的版本与卷数
- 五 《周易集解》所集诸家释《易》主要体例解析



一、李鼎祚生平事迹

《周易集解》由唐李鼎祚集三十余家《易》注而成，在易学史上占有十分重要的地位。大凡研究象数易学者，皆不可忽略此书，究其原因，正如潘雨廷先生所云，乃“《周易集解》一书，为唐朝后保存汉易的唯一文献”^①。也正因为如此，《四库全书总目》才誉之为“千百年后，学者得以考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳，是真可宝之古笈也”。但新旧唐书皆未给李氏立传，故难考知其生平。明儒朱睦㮮在为《周易集解》作序时云：“鼎祚，资州人。仕唐，为秘阁学士。”并有“以经学称于时，尝进《平戎论》”云云，但不详细。李氏本人在《周易集解·序》中也只透露为“秘书省著作郎”。清人重考据，刘毓崧在《通义堂文集》中为《周易集解》作《跋》，对李氏之生平进行了详细考证，兹录之如下：

新旧《唐书》皆无李鼎祚传，据《集解》标题，知其为资州人。而蜀中志乘，亦罕见其名氏。今以《自序》及《元和志》、《寰宇记》、《舆地纪胜》，参之《通志》、《能改斋漫录》等书，其事迹官阶，尚可考见大略。盖鼎祚系资州盘石县人。盘石即资州治所，州东有四明山，鼎祚兄弟读书于山上，后人名其地

^① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版。

为读书台。明皇幸蜀，鼎祚进《平胡论》，后召守左拾遗。肃宗乾元元年，奏以山川阔远，请制泸、普、渝、合、资、荣等六州界，置昌州。二年春，从其议兴建，凡经营相度皆躬与其劳，是时仍官左拾遗。尝充内供奉。曾辑梁元帝及陈乐产、唐吕才之书，以推演六壬五行，成《连珠明镜式经》十卷，又名《连珠集》；上之于朝，其事亦在乾元间。代宗登极后，献《周易集解》，其时为秘书省著作郎，仕至殿中侍御史。以唐时官品阶秩考之，左拾遗系从八品上阶，秘书省著作郎系从五品上阶，殿中侍御史系七品上阶。由左拾遗而为著作郎，固属超迁，由著作郎而为殿中侍御史，亦非左降，盖官职之要，剧间散随时转移。……意者鼎祚料以著作郎而兼殿中侍御史欤？是故综核其生平出处，方未仕之日，即献策以讨安禄山后，此召拜拾遗，当必固其所言有验。观于请建昌州之奏，若早虑及寇贼凭陵，故其州曾为兵火所焚，而节度使崔宁又奏请复置以镇压夷獠。盖其形势控扼险固，兵法所谓地所必争也。则鼎祚之优于经济而好进谏猷，即此可以概见其改官御史建白必大有可观。惜乎，奏议之不传耳。迨身歿后，资州人士为立四贤堂，绘其像以祀之，尤足征其德望素隆，为乡邦推重。在唐代儒林之内不愧为第一流人物，非独《集解》之书有功于易学已也。国史既不为立传，方志亦不详述其人。凡此记载之疏，安可以曲为解免哉。

至于为何李氏在当时享有如此高的声誉而未被唐史立传，亦未列入方志，林忠军教授认为，其时“由于功利所使，玄学易成为易学主流和正宗。为官者多习玄学易，……李氏致力于象数易学必然受到冷落而不为列传”^①。根据当时的社会背景，这种说法有一定的道理。

^① 林忠军：《象数易学发展史》（第二卷），齐鲁书社1998年版。

二 易学发展的基本理路及《周易集解》成书之背景与价值

所谓易学,是以《周易》经、传为基础,由历代注《易》者所阐发的各种理论与学说的总称。《周易》由经(古经)、传(《易传》)两部分组成。古经除经文即卦、爻辞外,还有一重要的部分——六十四卦之卦、爻符号。“周易”一词最早见于《左传》:“周史有以《周易》见陈侯者。”(《左传·庄公二十二年》)“孔成子以《周易》筮之。”(《左传·昭公七年》)等等。

《易传》是现存最早的系统解释《周易》古经的文献,由《彖》(上、下)、《象》(上、下)、《系辞》(上、下)、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》七种十篇组成,故又称为“十翼”。“在先秦,人们已将这种解释、发挥《周易》卦爻之辞的文字,称作《易传》。”^①而“‘十翼’之名,最早见于《易纬·乾坤凿度》:‘孔子……五十究《易》,作十翼明也。’”^②《史记·孔子世家》云:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《文言》。读《易》韦编三绝。”《汉书·艺文志》亦认为,伏羲“始作八卦”,文王“重《易》六爻,作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”这种说法自汉至唐之治《易》者,皆深信不疑。至宋人欧阳修方在《易童子问》中对此产生疑问。刘大钧、林忠军先生认为:“像司马迁、班固那样对史料认真负责的人,绝不会凭空编造,他们一定言之有据。”并据《左传》、《国语》所载筮例考证认为:“孔子在前人说《易》的基础上,曾

① 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1988年版。

② 同上。

经对《周易》作过一些口头解释,他的弟子及后人把这些阐释记录下来,并加工补充,到战国初期至中期,形成了《彖》、《象》、《文言》、《系辞》的主要篇章。这些篇章反映了孔子思想,是后学托孔子之名而作。”^①我们认为,此说至确。特别是帛书《易传》的出土,更表明孔子确对《周易》作过许多解说。据今、帛本《易传》之异同,刘大钧教授考证后进一步指出:

今本《系辞》及《彖》《象》等今本《易传》其他主要篇章,应基本修定完备于汉武帝立五经博士时或稍后。因由帛本《系辞》与今本《系辞》对比而考之,知今本《系辞》较之帛本在文字上作了一些补充与修定。但若仔细考察这些修定文字,很显然是在帛本原文的基础上作出的(详见拙文《今本、帛本、汉唐诸本〈系辞〉异同考》,载《孔子研究》2003年第5期)。笔者这样设想,因为武帝设了《易》学博士,博士所用之《易》本经传,即是代表官方的正本。因此,武帝时对田何所传之今文本经传,在文字上作了统一修饰与增订。此一工作当是在敕丞相公孙弘广开献书之路,建藏书之策,置写书之官时期。^②

今本《易传》在解《易》时走的是一条象数与义理合一的路子,所以在《易传》这里,没有象数派与义理派之分。只是到了魏王弼玄学义理易兴起之后,象数派与义理派才在相互攻讦、相互吸收中向前发展。在《易传》作者看来,“圣人设卦,观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。”又云:“通其变,遂成天地之文;极其数,遂成天下之象。”将乾坤作为生成万物之大本:“大哉乾元,万物之始,乃统天……至哉坤元,万物资生,乃顺承

① 刘大钧、林忠军:《周易传文白话解》,齐鲁书社1993年版。

② 刘大钧主编《出土文献学术研讨会论文集》,现尚未正式出版。

天。”并在释《易》中形成了当位、失位、中位、承、乘、比、应、往、来等体例，建构了一种由象数推及义理，由天道开示人道的天人合一体系。认为“易有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也”。

对于由三画组成的经卦来说，上、中、下三画分别表征天、人、地三才，而对于由六画组成的别卦来说，五上、三四、初二之爻分别象征天、人、地三才。所谓当位，也叫得位，指阳爻位于初、三、五位为当位得正，阴爻位于二、四、上位为当位得正。如《家人·彖》“女正位乎内，男正位乎外”，一般认为指家人卦䷤二爻为阴爻，为得正得位，五爻为阳爻，亦得正得位。《易传》又特别重视“中”。二爻之位与五爻之位称为“中”。如《旅·彖》“柔得中乎外”，指旅卦䷷五爻阴爻在外卦“得中”。《涣·彖》“王乃在中也”，指涣卦䷺五爻阳爻“在中”。《既济·彖》“‘初吉’，柔得中也”，指既济卦䷾六二爻“得中”。综而言之，阴爻在二位谓得位得中得正，阳爻在五位谓得位得中得正。“承”指在一卦卦体中，若阳爻在上，阴爻在下，则谓此阴爻“承”上面的阳爻。反之亦然。如《师·彖》“在师中吉，承天宠也”，指师卦䷆九二上“承”六五之“宠”。《节》卦六四爻《象》辞“‘安节’之‘亨’，承上道也”，指节卦䷻六四上“承”九五。“乘”指若阴爻在上，阳爻在下，则谓上面的阴爻“乘”下面的阳爻。如《屯·彖》“‘六二’之难，乘刚也”，指屯卦䷂六二爻乘初九爻。“比”指一个卦体中相邻的两个爻。若此两爻为一阴一阳之爻，则较善于得“比”。如《比》卦六四爻《象》辞“外比于贤，以从上也”，指比卦䷇六四与九五相比。所谓“应”，指初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻存在着一种相呼应的关系。若相对应的两爻为一阴一阳之爻，即称为“有应”。如《遁·彖》“刚当位而应”，指遁卦䷗九五爻为阳爻，故称“刚”，阳爻在五位为当位，二爻五爻为一阴一阳之爻，为有“应”。《师·彖》“刚中而应”，指师卦䷆九二阳爻

居中位又有六五爻来应。关于“往”“来”，指由外之内为“来”，由内之外称“往”。如《需·彖》“利涉大川，往有功也。”虞翻注曰：“谓二失位，变而涉坎，坎为‘大川’。得位应五，故‘利涉大川’。五多功，故‘往有功也’。”指九二变为阴爻而往应九五。《讼·彖》“刚来而得中”，李鼎祚案：“二进居三，三降居二，是‘刚来而得中也’。”谓讼卦䷅变自遁卦䷗，由遁卦六二爻进居三位，九三爻降居二位而成。遁九三阳爻由三降居二称“来”也。

《易传》作者通过这种当位、失位、中位、承、乘、比、应、往、来等体例来揭示出“生生之谓易”、“易与天地准”的道理。特别是《文言传》与《大象传》，更突出了因象起兴，由天道而推及人道，由象数而显发义理的独特的易学路数。因此，在《易传》作者看来，《周易》古经之卦爻符号与卦爻辞之间有内在的联系，即卦爻之辞是由卦爻符号所形成的卦爻之象而来，亦即象数蕴含着义理，义理脱胎于象数，二者如水乳之交融，不可偏滞于一方。《易传》作者的这些识见显然是很有道理的。关于卦名与卦象，唐孔颖达有精辟的论述：“圣人名卦，体例不同，或则以物象而为卦名者，若否、泰、剥、颐、鼎之属是也，或以象之所用而为卦名者，即乾、坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象，乃以人事而为卦名者，即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者，但物有万象，人有万事，若执一事，不可包万物之象；若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳，不可一例求之，不可一类取之。故《系辞》云：‘上下无常，刚柔相易，不可为典要。’”^①

我们从《周易》中也确实能看出一些卦爻辞与卦象之间很明显的相类关系。如乾卦之从初爻至上爻，描述了自“潜龙勿用”至“见龙在田”至“亢龙有悔”的由下而上的一种象征；剥卦从初爻的“剥床以足”至四爻的“剥床以肤”，揭示的是一种自下而上逐渐剥落的

^① 《十三经注疏·周易正义》，北京大学出版社1999年版。

过程；咸卦从初爻的“咸其拇”至上爻的“咸其辅颊舌”，反映的则是一个自下而上相感应的程序；渐卦从初爻的“鸿渐于干”，至二爻“渐于磐”，三爻“渐于陆”，四爻“渐于木”，五爻“渐于陵”，最后至上爻又“渐于陆”，描述的是大雁鸟从下至上渐进的过程。又如既济、未济之初爻皆曰“濡其尾”，而于上爻则皆曰“濡其首”，初上与首尾之象亦一目了然。但《周易》于各卦的取象并不尽然，如损卦六五爻辞有“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”，而益卦的六二爻辞则为：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。”取的则是反对之象。黄宗羲在其《易学象数论》中将《周易》的取象概括为七种：“八卦之象”、“六画之象”、“像形之象”、“爻位之象”、“反对之象”、“方位之象”与“互体之象”，正反映了易的“不可为典要”的精神。《易传》对《周易》古经的解释，形成了一个浑然一体的象数与义理合一的模式。

《汉书·艺文志》云：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古，及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝，汉兴，田何传之。”虽然从出土文献看，“至少在战国中期以前已有‘六经’教人之说”^①，但至秦始皇焚书之时，《周易》仍被视为卜筮之书。自汉武帝“独尊儒术”后，《周易》被崇为“众经之首，大道之原”，并设立《易经》博士。至汉宣帝、元帝时，“有施、孟、梁丘、京氏列于学官，而民间有费、高二家之说”。^② 据《史记》与《汉书》所载，汉初田何为汉代易学的师祖。又据刘大钧先生考证，田何当时应该将《易》之“古义”与“今义”同时传授。“今义”凸显的是一种德性优先的人文关怀，而“古义”突出的则是阴阳灾变思想。^③ 汉时经学有今文古文之分。其时列于

① 汤一介：《释“易，所以会天道人道者也”》，《周易研究》2002年第6期。

② 《汉书·艺文志》。

③ 刘大钧：《周易古义考》，《中国社会科学》2002年第5期。

学官的施、孟、梁丘、京氏之易学皆属今文《易》。经学的传承注重师法和家法，于易学，“施、孟、梁丘之学是师法；施家有张、彭之学，孟有翟、孟、白之学，梁丘有土孙、邓、衡之学，是家法。家法从师法分出，而施、孟、梁丘之师法又从田王孙一师分出者也”^①。经学的这种传授方式，最终导致经有数家，家有数说，歧义并出，而浸失其本的局面。今文经之弊日渐暴露，古文经因之而渐受重视，并于东汉时占据统治地位。“刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’，唯费氏经与古文同。”^②《周易集解》所取《易》注，以虞翻为最，荀爽次之。东汉象数易学大家马融、荀爽、郑玄、虞翻之学皆与费氏易学有渊源关系，费氏之学因之以显。

西汉孟喜、京房等借助当时的天文历法知识及前人的成果，建构、完善了一个庞大而完备的“卦气”体系，京房还推出了其纳甲、八宫、五行体系。东汉郑玄又推崇“爻辰”、“星宿”诸说，注重以天文注《易》；荀爽则以“阴阳升降”说为其易学根柢，注重阴阳二气的升降往返；虞翻既重“卦气”说，又推崇“月体纳甲”说，又以卦变、互体诸说详释卦爻符号与卦爻辞之间、甚至卦爻符号与传文之间的内在关联。概而言之，《周易集解》所采有卦气、纳甲、应情、爻辰、消息、阳升阴降、世月、八宫卦、卦变、旁通、互体、飞伏、旁通、之正诸说（详见第五部分：《周易集解》所集诸家释《易》主要体例解析），拓展了《易传》承、乘、比、应之旨，时有妙解，义无不备，叹为观止。因荀、虞等象数之学去古未远，家法犹存，圣人之意犹可借之而见也。但过多的体例又多有繁琐牵强之嫌，诚所谓“过犹不及”也。以虞氏《易》注为例，本来《象传》已较好地完成了由象数而推及义理的任务，而虞翻再将《象传》之文辞强在卦爻符号中找出与

① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局 1981 年版。

② 《汉书·艺文志》。

《象》辞相关联的卦爻之象,确属附会。如《乾·象》“天行健,君子以自强不息”,虞翻注曰:“‘君子’谓三。乾健故‘强’。天一日一夜过周一度,故‘自强不息’。《老子》曰:‘自胜者强。’”本来《乾·象》已据乾卦之象推阐出人应“自强不息”的道理,虞氏非从九三爻辞“君子终日乾乾”中找出《象传》中“君子”的卦爻象根据,又从乾健的属性找出“强”的来源,这样就被象数所拘。又如他注《否·象》“天地不交,否。君子以俭德辟难,不可营以禄”曰:“‘君子’谓乾。坤为‘营’,乾为‘禄’。‘难’谓坤为弑君,故‘以俭德辟难’。巽为人,伏乾为远,‘艮为山’。体遁象谓辟难,远遁入山,故‘不可营以禄’。”否卦䷋由上乾下坤组成,本来否卦“天地不交”之象,已揭示出否闭之时,人们应该以节俭之德避难,不可以追求荣誉与禄位的道理,而虞翻执意在否卦中找到象征“君子”与“禄”的乾(否之上卦),象征“营”与“难”的坤(下卦),又从三至五爻互出巽卦,又从下坤中找出伏着的乾,以解《象》辞中隐含的“远遁”之意。如此繁琐,真可谓“案文责卦”矣!虞翻如此寻找易象,仅据《说卦》中所提供的易象当然远远不够。为了解决这一矛盾,他又推出许多“逸象”,而这些“逸象”又多从《说卦》所列易象中衍生,或据经、传文中所出现之辞补入。如虞注所谓“震为言,为笑”,乃据震卦卦辞“笑言哑哑”而来,所谓“乾为易”、“乾为知”,乃据《系辞传》“乾以易知”而来,等等。虽然此类注解为我们理解经意提供了一种广阔的思维空间,为后人把握《易》旨开创了一条可纵横驰骋的思维理路,但其过于附会之失也是显而易见的。

由于以上原因,象数易学之弊日渐突出,终于导致魏晋之际王弼义理易学的异军突起,并很快占据主导地位。王弼大肆攻击象数易学:“义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变

又不足,推致五行。一失其源,巧愈弥甚。从复或值,而义无所取。”并指出:“夫象者,出意者也,言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象,象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著,故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。”(《周易略例》)王弼扫象不谈,并以道家思想阐发易理,援道入《易》,为当时的易学界带来一股清新的空气。但王弼以《老》解《易》又使易理论入浮华空虚之域。《周易》由卦爻符号与文辞共同组成的特质,使任何易学家单纯谈义理或单纯讲象数都不可能立住脚,对于扫象不谈的王弼也是如此。他反对的主要是汉易取象之繁琐,而对于《易传》原有的释《易》体例仍有许多承继,而且也不能完全摆脱汉易的影响。如他讥讽象数易学“卦变不足,推致五行”,但他在注《中孚》六二爻辞时却说“三四据阴,金木异性”,金、木即属五行也。又如他注《姤》六二爻《象》辞“包有鱼,义不及宾也”云:“初阴而穷下,故称‘鱼’也。不正之阴,处遇之始,不能逆近者也。初自乐来应己之厨,非为犯夺,故无咎也。擅人之物,以为己惠,义所不为,故‘不及宾’。”亦从初爻之象寻得“鱼”象,并运用了“相应”说。又如王弼注《井·象》“木上有水,井”曰:“木上有水,上水之象也。”在此,王弼亦明言“象”矣!此外,王氏所注重的“卦主”说亦脱胎于京氏之“一爻为主”之说。

南北朝时期,南崇王弼义理易学,北尚郑玄象数易学。永嘉之乱后,施氏、梁丘之《易》亡,孟、京、费《易》人无传者。至隋代,王注盛行,郑学浸微。在这几百年中,象数派与义理派既相互攻讦,又相互吸收,经历了一个既斗争又统一,至唐初又进一步走向融合的过程。^① 尽管如此,唐初仍重南轻北,孔颖达奉诏撰定《五经正

^① 刘玉建:《魏晋至唐初易学演变与发展的特征》,《周易研究》2003年第4期。

义》，于《易》则“先以辅嗣为本，去其华而取其实”（《周易集解·序》），力排汉儒象数，而又力图融合诸家，但于汉易仅及荀爽、刘表、马融、郑玄而未及虞翻。虞氏五世家传孟喜易学，与京氏易、费氏易颇有同异，乃两汉象数易学之集大成者。虽然虞氏之学有过于支离繁琐之嫌，但不及虞氏，则不能窥见汉易之全豹，对把握易学之整体亦是一种缺憾。虞氏易学虽代有传授，然至唐初时早已无人问津。李鼎祚能于其生活之时代读世人不读之书，集唐中叶尚存之各家《易》注，于孔疏百余年后辑成《周易集解》，对后人探见往圣之绝学，契悟三古之易理、三圣之幽蹟，实无他书可替代！

不仅如此，李鼎祚在集诸家象数易学，特别是将虞氏易学收入《周易集解》以“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”（《周易集解·序》）的同时，并没有完全舍弃义理易学，在《周易集解》中所录几十条作为义理易家代表的王弼及孔颖达之注即为明证。更可贵的是，李氏在看到前代象数易家之注过于牵强时，则加入自己的案语。这些案语多取象直接、便当。如于《噬嗑》卦辞“亨，利用狱”，虞翻注曰：“否五之坤初，坤初之五，刚柔交，故‘亨’也。坎为‘狱’，‘艮为手’，离为明。四以不正而系于狱，上当之三，蔽四成丰‘折狱致刑’，故‘利用狱’。坤为‘用’也。”虞翻以卦变说认为噬嗑䷔从否䷋来，以刚柔之爻相交释“亨”字，以当位说将噬嗑转化成丰，再据《丰·象》“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑”寻找噬嗑“利用狱”之由来，可谓繁琐之极。看来李鼎祚对虞氏此注并不十分满意，故加案语曰：“‘颐中有物曰噬嗑，谓九四也。四互坎，体坎为法律，又为刑狱。四在颐中，啗而后‘亨’，故‘利用狱’也。”李氏较之虞氏之注直截而简便多矣！

《周易集解》除有保留汉易之功，完善象数与义理之合一外，潘雨廷先生还认为，王弼“注《易》、注《老》之理，已有取于佛教初步传入而尚未完备的般若学说”。潘先生据李氏自序“圣人以此洗

心,退藏于密。自然虚室生白,吉祥至止,坐忘遗照,精义入神”,并多重虞、荀之说认为,“其视《易》玄合一,犹发展虞氏从魏伯阳《周易参同契》之义,内具易象‘近取诸身’的养生之道。且唐代正三教分治之时,唯易理足以合之,故李氏序文中又说:‘原夫权輿三教,铃键九流,实开国承家修身之正术也。’”^①所以潘先生最后指出,《周易集解》旨在“使玄学合易理以权輿三教,犹在改革道教,开创三教合一的新义”。宋初陈抟的道教易学及宋代兴盛的图、书之学所蕴含的象数,皆源于此书。及至清代,朴学兴起,作为宋易的反动,汉易考据之学得到了空前发展,惠士奇、惠栋父子及张惠言皆多据《周易集解》之注而深研虞氏易。因此,《周易集解》一书,既可上应春秋、战国之易学,又能下贯魏、晋、唐、宋乃至清代之易学,在易学发展史上具有十分重要的不可替代的地位。

至于《周易集解》的成书年代,清人刘毓崧认为,此书当成于代宗之朝:

李氏《周易集解·自序》未言成书年月,《郡斋读书志》云:“鼎祚《集解》皆避唐讳。”今以《集解》全书核之,其中以“代”字易“世”字,以“人”字易“民”字,避太宗之讳也。以“理”字代“治”字,避高宗之讳也。以“通”字代“亨”字,避肃宗之讳也。“豫”字缺笔作“豫”,避代宗之讳也。德宗讳“适”兼讳“括”字,而《集解》“括”字不避不缺笔,则作于德宗之前可知,以是推之,其书成于代宗之朝,更无疑义。观于《自序》云“臣少慕元风”,其《序》末又云“臣李鼎祚序”,盖此书曾经表献其序,即作于代宗之时。故篇内引用《系辞》自“盖取诸《离》”至“盖取诸《夬》”,而不言“盖取诸《豫》”者,以“豫”字乃时君御名,《自序》系进呈之文,非经传可比,即缺笔亦嫌于指斥故耳。

^① 李道平撰,潘雨廷点校:《周易集解纂疏》,中华书局1994年版。

若夫太祖讳“虎”而《集解》有“虎”字，世祖讳“丙”而《集解》有“丙”字，高祖讳“渊”而《集解》有“渊”字，中宗讳“显”而《集解》有“显”字，元宗讳“隆基”而《集解》有“隆”字“基”字，此则出自后人追改，非李氏之原文也。^①

刘氏此考可谓证据结实，结论可信，也为我们识别《集解》中的一些异文及通假字提供了一些有益的帮助。

三 《周易集解》所辑主要易学家简介

关于《周易集解》所引诸易家之数，李鼎祚自《序》称“集虞翻、荀爽三十余家”，朱睦㮮《序》称“有子夏、孟喜、焦贛、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王弼、姚信、王虞、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟元、韩康伯、刘岷、何妥、崔憬、沈麟士、卢氏、崔覲、伏曼容、孔颖达，凡三十二家”。除以上三十二家外，朱彝尊《经义考》补考尚有“姚规、朱仰之、蔡景君”三家，共三十五家。此外，尚有孔安国、延叔坚、《乾凿度》、《易轨》及李鼎祚本人之案语，共四十一家。今择其主要者作一简介，以便读者更好地了解诸家《易》注。

1. 孟喜：东海兰陵（今山东省苍山县西南）人，生活在汉昭帝、宣帝时期（约公元前90至公元前40年前后），受《易》于田王孙。据《汉书》载，著有“《易经》十二篇”，施、孟、梁丘三家，《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，《章句》施、孟、梁丘氏各二篇，皆已亡佚。清人马国翰《玉函山房辑佚书》有《孟氏章句》一卷，唐僧一行《卦议》所引有《孟氏章句》，今人可借此探见孟氏主要易学思想。一般认为，

^① 刘毓崧：《通义堂文集·周易集解跋》。

象数易学中的主要学说——卦气说创自孟喜而蔚为大观。

2. 焦延寿:西汉梁(今河南省商丘县南)人,字赣,汉宣帝、元帝间人。自云“尝从孟喜问《易》”,其弟子京房以为“延寿易即孟氏学”,但孟喜弟子翟牧、白生“皆曰非也”。“其说长于灾变,分六十四卦,更直日用事,以风雨寒温为候,各有占验。”^①著有《易林》、《易林变占》。今存有《焦氏易林》。

3. 京房(公元前77~公元前37年):字君明,本姓李,推律自定为京氏。东郡顿丘(今河南省清丰县西南)人,元帝时立为博士,受《易》于焦延寿,擅长占验,创有纳甲、八宫、世应、飞伏诸说,据《汉志》所载,注有《孟氏京房》十一篇,《灾异孟氏京房》六十六篇,《京氏段嘉》十二篇。《汉书·五行志》又多引京房《易传》、《易占》二书。《隋志》、《唐志》皆载有京氏著作多种。京氏《易》著大多已亡佚,今仅存《京氏易传》三卷。马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易京氏章句》一卷,黄奭《汉学堂丛书》、孙堂《汉魏二十一家易注》亦有辑录。

4. 《易纬》:是汉儒解释《易经》的系列丛书。经与纬相为表里,五经皆有纬。《易纬》包括《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《辨终备》、《通卦验》、《乾元序制记》、《是类谋》、《坤灵图》八种。一般认为,《易纬》成书于汉哀帝、平帝之际,是对孟、京易学的总结与发展。今存有郑玄所注《易纬》。

5. 马融(79~166年):字季长,东汉扶风茂陵(今陕西兴平东北)人,遍注群经,世称“通儒”。《隋书·经籍志》载:“马融注《周易》一卷,亡。”《新唐书·艺文志》载:“马融《章句》十卷。”可见,马融《易》注尝行于世,只是至隋代已经散佚,至唐代时又复得之。马融传费氏易,东汉易学家郑玄曾从马融学《易》。马融多以义理解《易》,又兼采象数,其《易》说对郑玄、荀爽、虞翻、刘表、陆绩、姚信、

^① 《汉书·京房传》。

王弼等皆有影响。

6. 郑玄(127~200年):字康成,东汉北海高密(今属山东省)人,先师事第五元先;习京氏易,后又从马融学费氏古文易,对西汉孟、焦、京及《易纬》的卦气说多有继承,并创立了爻体说与爻辰说。据历代史志记载,郑玄《易》著主要有《周易注》、《易赞》、《易论》、《易纬注》,现仅存《易纬注》,其余皆佚。

7. 荀爽(128~190年):字慈明,一名谡,东汉颍川颍阴(今河南省许昌)人,著名经学家,传费氏易。《隋志》有荀氏《周易注》十一卷,新旧《唐志》有荀氏《周易注》十卷,皆佚。擅以乾坤升降、卦变、卦气诸说注《易》。《周易集解》所采《易》注,虞翻最多,荀氏第二。孙堂《汉魏二十一家易注》、马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》等皆有荀氏《易》注辑本。

8. 刘表(142~208年):字景升,东汉山阳高平(今山东省邹县人),汉景帝之子鲁恭王之后裔。《隋志》有刘氏《周易》五卷,新旧《唐志》有刘表《周易注》五卷,《释文》有刘表《章句》五卷。张惠言《易义别录》、孙堂《汉魏二十一家易注》、马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》等皆辑有刘表《易》注。

9. 虞翻(164~232年):字仲翔,三国时吴国会稽余姚(今属浙江省)人。初以功曹仕太守王朗,孙策征会稽,王朗败绩,虞氏归孙策,复命为功曹。孙策死后,孙权主事,以其为骑都尉。一生处乱世,但于学问从未间断,晚年在交州期间,致力于讲学,门生众多。据《三国志》及其注载,虞氏曾为《老子》、《论语》、《国语》作注,并为《周易参同契》作注。五世家传孟喜易学,并与《周易参同契》作者,人称“千古丹经王”的魏伯阳有过交往。^① 虞翻擅以卦变、之

^① 萧汉明:《虞翻易学与〈周易参同契〉》,载《象数易学研究》(第三辑),巴蜀书社2003年版。

正、月体纳甲、卦气、旁通、两象易、反卦、互体诸说注《易》，并增加了许多逸象，是汉代象数易学的集大成者。其易学代表作为《易注》。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》载虞注《周易》九卷，《新唐书·艺文志》、《经典释文》有虞注《周易》十卷。清人惠栋著《易汉学》，张惠言著《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易礼》等，民国徐昂撰《周易虞氏学》等等皆对虞氏易学有所阐发。《周易集解》所引诸家《易》注之数目，虞氏为最多，可见李鼎祚对虞氏易学之重视。

10. 陆绩(187~219年)：字公纪，三国时吴郡吴县(今属江苏省)人，一生博学多识，与当时虞翻等名士友善。孙权执政时，出为郁林太守。擅以八宫、飞伏、卦主等说注《易》。据《三国志·吴书》载，曾作《浑天图》，注《易》及《太平经》。《隋书·经籍志》录有《周易志》十卷、《周易日月变例》六卷(与虞翻同撰)、《太平经注》十卷，陆德明《经典释文·叙录》也录有陆绩《周易述》十卷。新旧《唐志》有陆氏《易注》十三卷。陈振孙《书录解题》著录陆绩注《京房易传》三卷、《积算杂占条例》一卷。但陆氏著作除《京氏易传注》外，其他皆亡佚。

11. 姚信：《三国志》、《晋书》未列其传，其生平事迹散见于史传及其他文献中。据《三国志·陆逊传》载，姚信与三国时陆绩、陆逊有亲戚关系：陆绩为陆逊之堂叔，而姚信又为陆逊之外甥。据《周易集解》所引姚信注《易》条目，可知他曾取卦变、之正、消息卦、爻辰诸说注《易》。其易学著作，《隋志》、新旧《唐志》、《经典释文·叙录》皆录姚信《周易注》十卷。孙堂《汉魏二十一家易注》辑《周易注》一卷，马国翰《玉函山房辑佚书》辑《周易姚氏注》一卷，黄奭《黄氏佚书考》辑《易注》一卷，张惠言《易义别录》辑《周易姚氏义》一卷。

12. 蜀才：史传无考，《李蜀书》(一名《汉之书》)说他“姓范名

长生，自称蜀才”。潘雨廷先生认为，蜀才善虞氏易，卒于公元318年，但生年未详。^① 晋惠帝时蜀乱，长生在蜀佐李雄。李雄称帝后，“加范长生为天地太师，封西山王”（《晋书·李雄传》）。蜀才对荀爽、虞翻之卦变说多有发挥。据隋唐《志》及《经典释文》载，范长生曾注《周易》十卷。《宋志》未录，但清人张澍《蜀典》、马国翰《玉函山房辑佚书》、孙堂《汉魏二十一家易注》、张惠言《易义别录》、黄奭《黄氏逸书考》等皆著录其注。

13. 干宝：字令升，新蔡（今河南省新蔡县）人。晋元帝时“领国史”，对史学很有研究，于易学颇有造诣，特别是对京氏易学更多有发挥，亦以据殷周史实注《易》著称。《隋志》录干宝注《周易》十卷。新旧《唐志》亦收录干宝《周易注》、《周易爻义》二书。干氏易著今皆散佚，其《易》注主要散见于李鼎祚《周易集解》与陆德明《经典释文》中。马国翰《玉函山房辑佚书》、孙堂《汉魏二十一家易注》、张惠言《易义别录》、黄奭《黄氏逸书考》对其《易》注皆有辑录。

14. 崔憬：史传未载，生平不详。据其《易》注曾引孔颖达《周易正义》，知其生活在孔氏之后，李鼎祚之前。就《周易集解》所采《易》注条目数量而言，虞、荀最多，第三位便是崔憬之注，说明崔氏《易》注为李氏所崇。除取汉人象数理论释《易》外，他更注重《易传》的取象方法，既弥补了玄学易之不足，又避免了汉人夸大易象的倾向。

15. 侯果：生平不详，清人马国翰认为，“侯行果即侯果”。^② 《新唐书·儒学下·侯行果传》有“行果者，上谷人，历国子司业，侍皇太子读”，帝曾“欲更求善《易》者，然无贤行果”云云，又据《新唐

① 李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版。

② 见马国翰《玉函山房辑佚书》。

书·儒学下·康子元传》“玄宗将东之太山，说引子元、行果、徐坚、韦绦商裁封禅议”，可知侯行果既是一位受朝廷器重的官员，又是一位精于易学的大学者。侯果注《易》多采郑学，亦兼参荀虞之学。侯氏著作已佚。马国翰据《周易集解》所引侯氏《易》注，辑《周易侯氏注》三卷，收入《玉函山房辑佚书》中。黄奭辑有《侯果易注》一册，收入《黄氏逸书考》中。

《周易集解》共收录诸家《易》注二千七百余节。对于李鼎祚收录诸家《易》注的取舍趋向，潘雨廷先生作了较为公允的评价：

《乾凿度》、孔安国、蔡景君、焦贛、延叔坚、王虞、沈麟士、伏曼容、姚规、崔覲十家仅一节。且焦贛为郑玄注中所引及，蔡景君、延叔坚为虞翻注中所引及。孟喜、京房、刘表、何晏、张璠、朱仰之六家仅二节。向秀仅三节。《子夏易传》、王凯冲两家仅四节。刘瓛仅五节。以上二十家，文献极少，备一说而已。又马融虽仅八节，于虞翻注中屡有论及。姚信十四节，卢氏二十节，王肃二十一节，蜀才二十三节，翟玄二十六节，何妥三十六节。以上七家，未满四十节，略有义理可言。又郑玄、宋衷、陆绩三家，与王弼、韩康伯、孔颖达三家，各家取四五十节而未满六十节，可见汉易与魏、晋易之异而有其所同。此外主要之七家，即李鼎祚案近百节，干宝、《九家易》、侯果皆百余节，崔憬二百余节，荀爽三百余节，虞翻独近一千三百节。此统计辑录文献之多寡，可见其义。^①

另外，刘玉建教授还统计有《易轨》一节，并将《周易集解》所采诸家《易》注之条数以表格形式列出。^②

① 李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏·点校体例》，中华书局 1994 年版。

② 见刘玉建《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版。

四 《周易集解》的版本与卷数

关于《周易集解》的版本,今存最早的是明嘉靖时朱睦㮮本(此本据北宋庆历计用章本),其次为毛氏晋汲古阁本,又次为四库文渊阁本,再次为卢见曾雅雨堂本,再次为张海鹏照旷阁本。因张氏照旷阁本“初就汲古本校梓,继得兰陵孙观察本,又心葵吴君处假雅雨堂卢氏本,互为参订”,“凡毛本讹舛脱佚,悉从卢本改正”,“经今文字有与今本不同者,亦从卢本校正”^①,故我们以张氏照旷阁本为底本,并以四库本、雅雨堂本为参考。

关于《周易集解》的卷数,《新唐书·艺文志》作十七卷,宋晁公武《读书志》称“止有十卷”,《宋史·艺文志》亦称十卷。今本《周易集解》自序多作十八卷。到底原为多少卷,实难考之,《四库全书总目》有考,可参阅。清人刘毓崧考之较详,可备一说:

至于此书卷数,诸家目录各有不同。《新唐书·艺文志》载李鼎祚集注《周易》十七卷,集注即集解之异文,如其所言,则此书原有十七卷也。北宋以后,通行之本皆系十卷,或谓其逸去七篇,或谓其首尾俱全,初无亡失。《中兴书目》既言十卷,又言十七卷,尤令阅者无所适从。今按《自序》云:“至如卦爻象象,理涉重元,经注文言,书之不尽,别撰《索隐》。错综根萌,音义两存,详之明矣。”据此则李氏之释《周易》,更有《索隐》一书,详列音义异同,兼以发挥爻象错综之理,虽其书久逸,卷数未见明文,然以诸家目录参互考之,窃疑《集解》止有十卷,而《索隐》别七卷。诸书称十七卷者,系总计《集解》、

① 张文智:《〈周易集解〉导读·乙丑校刻记》,齐鲁书社2005年版。

《索隐》而言，故《自序》又云：“其王氏《略例》得失相参，采葑采菲，无以下体，仍附经末，式广未闻，凡成一十八卷。”盖除《略例》一卷为王弼所编，与李氏无关，其余十七卷则自《集解》十卷以外，《索隐》当有七卷，是《索隐》与《集解》本相辅而行，此十七卷之目录所由来也。特以记载简略，止标《集解》而遗《索隐》，于是《索隐》遂沉晦而不彰，加以刊刻流传，止有《集解》而无《索隐》，于是《索隐》遂湮没而莫考，此所以但知有十卷之本，而不知有十七卷之本，甚至有改《自序》中之卷数，以迁就调停，而昔人旧目相沿传，疑为无据，其误甚矣。雅雨堂所刻《集解》强析十卷为十七卷，欲以复其旧观，所谓楚则失之，齐亦未得也。^①

张氏照旷阁本、四库本、雅雨堂本等仍将《周易集解》分作十七卷，我们既不知其本来面目，故可姑且从之。

五 《周易集解》所集诸家释《易》主要体例解析

如前所述，在象数派与义理派既相互攻讦又相互吸收的过程中，逮至唐初，孔颖达奉诏撰定《五经正义》，于《易》则“先以辅嗣为本，去其华而取其实”。他以王弼义理易学为根，又力图融合一定的象数之学，但于汉易仅及荀、刘、马、郑而未及象数易学之集大成者——虞翻之易学。李鼎祚深研世人不读之书，集唐中叶时尚存之各家易注，于孔疏百余年之后另成《周易集解》，成为后人研究汉易必赖之书。今将《周易集解》所集释《易》之主要体例介绍如

^① 刘毓崧：《通义堂文集·周易集解跋》。

下：

（一）卦气说

所谓卦气说，即是將《周易》卦爻与四时、十二月、二十四节气、七十二候、三百六十五日等相配应，將《周易》卦爻符号与历法融为一体的一种学说。一般认为，卦气说创自孟喜，完备于京房、焦延寿，但刘大钧先生以结实的证据证明，“卦气之说，先秦早已有之”。^①言之有理，持之有据，确为至见。根据卦爻与节令相配之情形，卦气说又可分为四正卦说、八卦卦气说、十二消息卦说、六日七分说、七十二候说等，今分而言之。

（1）四正卦说

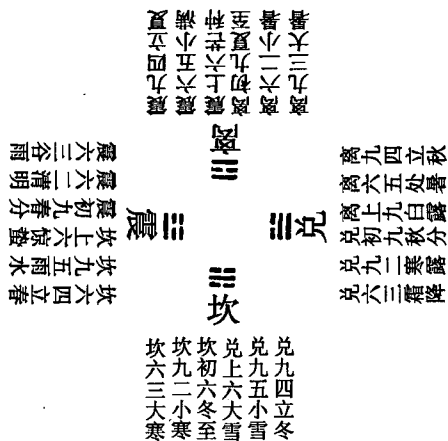
四正卦说即以坎、震、离、兑四卦与冬春夏秋之二十四节气相配应的一种学说。四正卦思想是八卦卦气、十二消息卦等卦气说之基础，并与其他诸种卦气之说有内在联系。关于四正卦说，唐一行在《卦议》中引《孟氏章句》云：

坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻，其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。^②

① 刘大钧：“‘卦气’溯源”，《中国社会科学》2000年第5期。

② 《新唐书》卷二十七。

也就是说,坎主冬,震主春,离主夏,兑主秋,每卦六爻又各主一节气,这样,四卦(又叫方伯卦)二十四爻正好与一年四季二十四节气相配应。据《说卦传》“震,东方也;……巽,东南也;……离也者,南方之卦也;……兑,正秋也;……乾,西北之卦也;……坎者,水也,正北方之卦也;……艮,东北之卦也”一节所述八卦方位(即后世所谓后天八卦方位),坎、震、离、兑正代表北、东、南、西四正方位。《孟氏章句》这种配应方法,凸显了四正卦在诸卦中的纲目性作用。今据宋代易学家朱震《汉上易传·卦图》引李溉卦气图作四正卦图如下:



据早于孟喜的魏相所奏“东方之神太昊,乘震执规司春;南方之神炎帝,乘离执衡司夏;西方之神少昊,乘兑执矩司秋;北方之神颡顓,乘坎执权司冬”及“东方之卦不可以治西方,南方之卦不可以治北方”^①可知,关于四正卦的思想肯定早于孟喜,而且汉传称魏相“少学《易》”,“明《易经》,有师法”,说明在孟喜之前早已有人做过将四正卦与四季相结合的工作,甚至将八卦与八节相配合的工作

① 《汉书·魏相传》。

也会很早(详见下文),只是前人是否已将四正卦之二十四爻与二十四节气相配应,因无确凿证据,暂不能下结论。

在《周易集解》所集诸家《易》注中,运用诸种“卦气”说的易学家,一般以四正卦气说为基础,在必要的时候即用四正卦说解《易》。如《随》卦初九《象》曰:“官有渝,从正吉也。出门交有功,不失也。”郑玄注:“‘震为大涂’,又为日门。当春分,阴阳之所交也。”即采用了四正卦说。于《益》卦初九爻爻辞“利用为大作,元吉,无咎”,虞翻注曰:“……震,二月卦,‘日中星鸟’”,也运用了四正卦说。

(2) 八卦卦气说

所谓八卦卦气说即是将八卦与一年三百六十天相配,每卦主四十五日,亦将八卦与四时八节(二分、二至、四立)依后天八卦卦序依次相配应。此说在《易纬》中应用最多,如《易纬·通卦验》云:

乾,西北也,主立冬……坎,北方也,主冬至……艮,东北也,主立春……震,东方也,主春分……巽,东南也,主立夏……离,南方也,主夏至……坤,西南也,主立秋……兑,西方也,主秋分。

如此,就将一年三百六十周天公度均分于与八卦对应的八节,即如《易纬·通卦验补遗》所云:“八卦用事,皆四十五日。”而八卦卦气说与八风说又有紧密的联系:“八节之风,谓之八风。”^①所谓八风,《白虎通·八风》有云:“风之为言萌也。养物成功,所以象八卦。”《易纬》已将八卦与八风相配应:“冬至,广莫风至……立春,条风至……春分,明庶风至……立夏,清明风至……夏至,景风至……立秋,凉风至……秋分,闾阖风至……立冬,不周风至……八风以时至,则阴阳变化道成,万物得以育生。王当顺八风,行八

^① 《易纬·通卦验补遗》。

政,当八卦也。”^①一般认为,八卦卦气说为孟、京所创,如清末易学家吴翊寅在其《易汉学考》中说:“《易纬·乾凿度》为孟喜所述,《稽览图》、《通卦验》皆京房所述。”然考之《汉书·魏相传》“日冬夏至,则八风之序立,万物之性成,各有常职,不得相干”,则知魏相《易》学已将八卦与八节、八风相配属。而据《史记·律书》“凉风据西南维,主地”,因为坤为地,故于司马迁写《史记》时,易学界“已将凉风与西南坤位相相应”^②。而司马迁之易学又可上溯至汉初田何,由此可知,至少八卦卦气说当于先秦时已存在。特别是《说卦传》“兑,正秋也”一语,更证明在先秦时期早已有之。

《说卦传》有一段话:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。万物出乎震,震东方也。齐乎巽,巽东南也。齐也者,言万物之絜齐也。离也者,明也。万物皆相见,南方之卦也。圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也。坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。兑,正秋也,万物之所说也,故曰说言乎兑。战乎乾,乾,西北之卦也,言阴阳相薄也。坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰劳乎坎。艮,东北之卦也,万物之所成终,而所成始也,故曰成言乎艮。”依八卦卦气说,震卦主春分,“明庶风至,雷雨行,桃始华,日月同道”^③,正是《说卦传》所说万物之“出”的时节;巽卦主立夏,“清明风至而暑,鹄声蜚,电见早出,龙升天”,正是万物出“齐”的时节;离卦主夏至,“景风至,暑且湿,蝉鸣,螳螂生,鹿解角,木茎荣”,正是万物成长而“相见”的时节;坤卦主立秋,“凉风至,白露下,虎啸,腐草为蜃,蜻引鸣”,正是万物长成而“致役”于养;兑卦主秋分,“风凉渗,雷始

① 《易纬·通卦验补遗》。

② 张文智:《黄帝内经中的易学象数学——兼论医、〈易〉思维理路之异同》,《周易研究》2004年第1期。

③ 《易纬·通卦验》。

收,鸷鸟击,元鸟归,闾阖风至”,正是万物丰收而“悦”;乾卦主立冬,“不周风至,始冰”,正是阴阳二气相薄而战的时节;坎主冬至,“广莫风至,兰射干生,麋角解”,是万物归藏之时节;艮卦主立春,“雨水降,条风至,……冰解”,是旧的一年“成终”和新的一年“成始”。刘大钧先生认为:“《说卦》此章,实际上乃是记录了古人‘卦气’之说。”^①

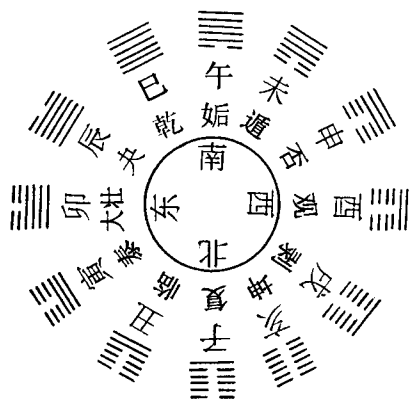
在《周易集解》中,采八卦卦气说者较多,马融、郑玄、荀爽、虞翻、王弼、《九家易》、宋忠、干宝、姚规、孔颖达、侯果、崔憬、李鼎祚等在确定八卦在一年中所主的季节、月份时,皆主此说。如《九家易》注《说卦传》“巽为鸡”曰:“应八风也。风应节而变,变不失时。鸡时至而鸣,与风相应也。”即运用了八卦卦气说。

(3) 十二消息卦卦气说

十二消息卦在卦气说中占有十分重要的地位,因为六日七分说和七十二候卦气说皆以十二消息卦卦气说为基本框架。“消”为消退之意,“息”为息长、生长之意。所谓十二消息卦指符示阴阳二气消退和息长的十二个卦:复䷗、临䷒、泰䷊、大壮䷡、夬䷪、乾䷀、姤䷫、遁䷗、否䷋、观䷓、剥䷖、坤䷁。其中前六卦,即从复卦至乾卦,表示阳息阴消;后六卦,即从姤卦至坤卦,表示阴息阳消。十二消息卦卦气说即是将此十二卦分别与十一(子)月、十二(丑)月、正(寅)月、二(卯)月、三(辰)月、四(巳)月、五(午)月、六(未)月、七(申)月、八(酉)月、九(戌)月、十(亥)月相配应。从十一(子)月至四(巳)月正好是一个从“一阳来复”至阳气盛大的过程,从五(午)月至十(亥)月正好是一个从微阴始生至阴气盛大的过程。十二消息卦卦气说十分形象地将十二消息卦与一年十二个月相配应,人们可由此直观地看到阴阳二气在一年中的消息衍变,符示出阴阳

^① 刘大钧:《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。

二气在一年中的正常变化规律。



唐僧一行认为,十二消息卦出自孟喜:“十二月卦,出于《孟氏章句》。”但《易传》已于多处提及“消息”,如《剥·彖》:“君子尚消息盈虚,天行也。”《丰·彖》:“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息。”又据《系辞传》:“刚柔相推而生变化”,“变化者,进退之象也”,“刚柔相推,变在其中矣”等等,可知将卦爻符号的阴阳消息与历法中之日月运行之常态相结合,当在先秦早已完成。《史记·历书》亦云:“盖黄帝考定星历,建立五行,起消息。”皇侃注云:“乾者阳生为息,坤者阴死为消”,李道平认为:“消息之义,盖已古矣。”^① 刘玉建教授认为,早在《子夏易传》中已运用十二消息卦说。^② 而十二消息卦与十二个月最早相配的时间尚有待于进一步研究考证。

《周易集解》所集易家采纳十二消息卦说者甚众。如东汉易学家马融在注《乾》卦初九爻“潜龙勿用”时说:“初九,建子之月,阳

① 李道平:《周易集解纂疏》,中华书局 1994 年版。

② 见刘玉建《两汉象数易学研究》(上册),广西教育出版社 1996 年版。

气始动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰‘潜龙’也。”晋代易学家干宝注此为：“阳在初九，十一月之时，自复来也。”认为乾卦是从复卦之一阳渐次息长而成，而乾卦初九爻正好表示“一阳来复”，与仲冬十一月子相对应，此时“阳气始动于黄泉”，而“《子夏传》曰：龙，所以象阳也”，所以说初九爻辞称“潜龙”。又如东汉易学大家郑玄在注《临》卦卦辞“至于八月有凶”时云：“临卦斗建丑而用事”，亦即指临卦主丑（十二）月。又如东汉易学家荀爽在注《坤》上九“龙战于野”时云：“消息之位，坤在于亥”，注《复·彖》“复，其见天地之心”时云：“复者，冬至之卦。阳起初九，为‘天地心’。”再如虞翻注《系辞传》“寒往则暑来”曰：“谓阴息阳消，从姤至否，故‘寒往暑来’也。”注“暑往则寒来”曰：“阴拙阳信，从复至泰，故‘暑往寒来’也。”等等，皆据十二消息卦说注之。另外，虞翻还将其发展为十二消息卦卦变说（详见后），读者可在阅读《周易集解》时按图索骥，自能熟识十二消息卦卦气说之涵义，并逐步了解汉易卦气说以气释《易》所透显的恢宏气象。

（4）六日七分说

所谓六日七分即是将一年三百六十五日又四分之一除以六十卦（指从六十四卦中将坎、离、震、兑四正卦除外的六十卦），每卦所主日数为六日八十分之七，简称六日七分。此说称为六日七分说，与七十二候卦气说又有很紧密的联系。在七十二候卦气说中，这六十卦被分成五组，并以官爵之号命之，每一组十二卦。如此，则一年二十四节气、七十二候便与六十卦结合在一起。这五组分别为：

①辟卦十二：《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》。

②公卦十二：《中孚》、《升》、《渐》、《解》、《革》、《小畜》、《咸》、《履》、《损》、《贲》、《困》、《大过》。

③侯卦十二:《屯》、《小过》、《需》、《豫》、《旅》、《大有》、《鼎》、《恒》、《巽》、《归妹》、《艮》、《未济》。

④卿卦十二:《睽》、《益》、《晋》、《蛊》、《比》、《井》、《涣》、《同人》、《大畜》、《明夷》、《噬嗑》、《颐》。

⑤大夫卦十二:《谦》、《蒙》、《随》、《讼》、《师》、《家人》、《丰》、《节》、《萃》、《无妄》、《既济》、《蹇》。

因为六十卦与七十二候不能一一相配,故在七十二候卦气说中,侯卦的内卦、外卦分主两候,共二十四候,内卦主上月中气之末候,外卦主下一个节气之初候。其余四十八卦各配一候。这样,六十卦就将七十二候分配完毕。为使读者搞清楚其相配情况,兹将唐僧一行所列七十二候卦气图^①列表如下:

卦气七十二候表

常气 (月中节 四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
冬至(十一月中) 《坎》初六		蚯蚓结	麋角解	水泉动
		公《中孚》	辟《复》	侯《屯》(内)
小寒(十二月节) 《坎》九二		雁北乡	鹊始巢	野雉始雊
		侯《屯》(外)	大夫《谦》	卿《睽》
大寒(十二月中) 《坎》六三		鸡始乳	鸷鸟厉疾	水泽腹坚
		公《升》	辟《临》	侯《小过》(内)
立春(正月节) 《坎》六四		东风解冻	蛰虫始振	鱼上冰
		侯《小过》(外)	大夫《蒙》	卿《益》

① 《新唐书》卷二十八。

(续表)

常气 (月中节 四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
雨水(正月中) 《坎》九五		獭祭鱼	鸿雁来	草木萌动
		公《渐》	辟《泰》	侯《需》(内)
惊蛰(二月节) 《坎》上六		桃始华	仓庚鸣	鹰化为鸠
		侯《需》(外)	大夫《随》	卿《晋》
春分(二月中) 《震》初九		玄鸟至	雷乃发声	始电
		公《解》	辟《大壮》	侯《豫》(内)
清明(三月节) 《震》六二		桐始华	田鼠化为鴽	虹始见
		侯《豫》(外)	大夫《讼》	卿《蛊》
谷雨(三月中) 《震》六三		萍始生	鸣鸠拂其羽	戴胜降于桑
		公《革》	辟《夬》	侯《旅》(内)
立夏(四月节) 《震》九四		蜩鸣	蚯蚓出	王瓜生
		侯《旅》(外)	大夫《师》	卿《比》
小满(四月中) 《震》六五		苦菜秀	靡草死	小暑至
		公《小畜》	辟《乾》	侯《大有》(内)
芒种(五月节) 《震》上六		螳螂生	鸛始鸣	反舌无声
		侯《大有》(外)	大夫《家人》	卿《井》
夏至(五月中) 《离》初九		鹿角解	蜩始鸣	半夏生
		公《咸》	辟《姤》	侯《鼎》(内)
小暑(六月节) 《离》六二		温风至	蟋蟀居壁	鹰乃学习
		侯《鼎》(外)	大夫《丰》	卿《涣》
大暑(六月中) 《离》九三		腐草为萤	土润溽暑	大雨时行
		公《履》	辟《遁》	侯《恒》(内)

(续表)

常气 (月中节 四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
立秋(七月节) 《离》九四		凉风至	白露降	寒蝉鸣
		侯《恒》(外)	大夫《节》	卿《同人》
处暑(七月中) 《离》六五		鹰祭鸟	天地始肃	禾乃登
		公《损》	辟《否》	侯《巽》(内)
白露(八月节) 《离》上九		鸿雁来	玄鸟归	群鸟养羞
		侯《巽》(外)	大夫《萃》	卿《大畜》
秋分(八月中) 《兑》初九		雷乃收声	蛰虫培户	水始涸
		公《贲》	辟《观》	侯《归妹》(内)
寒露(九月节) 《兑》九二		鸿雁来宾	雀入大水为蛤	菊有黄华
		侯《归妹》(外)	大夫《无妄》	卿《明夷》
霜降(九月中) 《兑》六三		豺乃祭兽	草木黄落	蛰虫咸俯
		公《困》	辟《剥》	侯《艮》(内)
立冬(十月节) 《兑》九四		水始冰	地始冻	雉入水为蜃
		侯《艮》(外)	大夫《既济》	卿《噬嗑》
小雪(十月中) 《兑》九五		虹藏不见	天气上腾 地气下降	闭塞而成冬
		公《大过》	辟《坤》	侯《未济》(内)
大雪(十一月节) 《兑》上六		鹖鸟不鸣	虎始交	荔挺生
		侯《未济》(外)	大夫《蹇》	卿《颐》

一般认为此说为孟喜所创,起于何时,据何道理而作,皆不易得知。后人对此多有揣测,至今仍无定论。刘玉建教授认为子夏可能运用过六日七分法和七十二候卦气说。^① 尚秉和先生认为:“七十候

^① 见刘玉建《两汉象数易学研究》(上册),广西教育出版社1996年版。

之词,皆由卦象而出。如中孚曰蚯蚓,上巽为虫,故曰蚯蚓。中孚正反巽,相对于中,故曰蚯蚓节。于复曰鹿角解,震为鹿,故曰鹿,艮为角,艮覆在地,则角落矣,故曰鹿角解。初以为偶然尔,既求之各卦,无不皆然。”^①刘大钧先生将《象》、《彖》、《系辞》、《说卦》诸传特别是《象传》对每卦卦义的解释,与《礼记·月令》要求人们在不同时节应实施的各种举措相比较,对《易传》特别是《大象传》与“卦气”说的关系提出了自己独到的见解,认为《易传》中明显地存有“卦气”说痕迹。^②据此则“卦气”说当先于孟喜早已有之,只是有可能至孟喜时得到了进一步完善。而梁韦弦教授则认为:“汉易卦气说是以阴阳五行家的五行运数说和天人感应论为理论支撑,借用了天文历法知识,将《周易》占术与秦汉间的五行杂占之术结合的产物。”^③笔者认为,卦气说非成于一人一时,它应有一个产生、发展与完善的过程。据相关资料看,《吕氏春秋·十二月纪》及《管子·幼官》已将四时与四方相配,再加上《汉书·魏相传》中有关“东方之卦不可以治西方,南方之卦不可以治北方”等说法,可以肯定地说,四正卦与四方、四时相配确应由来已久,而较完备的卦气说当基本定型于孟喜,在焦延寿与京房及后世易学家那里又得到了进一步的发展。《汉书·儒林传》载:“京房受《易》梁人焦延寿,延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死,房以为延寿《易》即孟氏学。”虽然孟氏弟子“翟牧、白生不肯,皆曰非也”,但从孟喜自称“得《易》家候阴阳灾变书”^④及京房之说“长于灾变,分六

① 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局1980年版。

② 刘大钧:《今帛本卦序与先天方图及“卦气”说的再探索》,载《象数易学研究》(二),齐鲁书社1997年版。刘大钧:《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。

③ 梁韦弦:《孟京易学的来源》,载中国人民大学复印资料《中国哲学》2003年第11期。

④ 《汉书·孟喜传》。

十四卦,更直日用事”^①来看,孟、焦、京易学之间应存在较紧密的联系。根据当时的社会背景及《周易》在汉初的传承关系,刘大钧先生对此进行了详细的考证。^②

今本《焦氏易林》附有“焦林直日”之法:“六十卦每卦直六日,共直三百六十日,余四卦各寄直一日。”由此可见,孟、焦在每卦所主日数方面稍有不同:除四正卦外,孟氏主张其他卦每卦直六日七分,而焦氏主张每卦主六日,四正卦各主一日。^③ 对于京氏易之“直日用事”,孟康注曰:“分卦直日之法,一爻主一日,六十卦为三百六十日。余四卦震、离、兑、坎,为方伯监司之官。所以用震、离、兑、坎者,是二至二分用事之日,又是四时各专王之气。各卦主时,其占法各以其日观其善恶也。”僧一行在《卦议》中指出,京氏令四正卦“用事自分、至之首,皆得八十分之七十三。颐、晋、井、大畜,皆五日十四分,余皆六日七分”。郑玄在注《易纬稽览图》卷上之“惟消息及四时,卦当尽其日”时云:“寒温之气,消息尽六日七分,四时七十三分也。”注“消息及杂卦,相去各如中孚”时云:“消息六日七分,四时卦七十三分。”郑玄之注与一行之说在四正卦所主时段方面正好相符。一行认为,京氏此说是为了解释“七日来复”。因此,孟、焦、京在七十二候卦气说方面的看法尚有一定的区别。

从《周易集解》所引诸家《易》注来看,郑玄、荀爽、虞翻、王弼、干宝、《九家易》、孔颖达、崔憬、李鼎祚等皆采六日七分说注《易》。如

① 《汉书·京房传》。

② 刘大钧:《“卦气”溯源》,《中国社会科学》2000年第5期。

③ 对于《焦氏易林》之真伪,林忠军教授在其《象数易学发展史》第一章第二章《焦延寿易学》中,刘玉建教授在其《两汉象数易学研究》(上册)第五章《焦延寿易学》中,陈良运先生在《京房易与〈焦氏易林〉》(《周易研究》1999年第1期)中,方尔加先生在其《〈焦氏易林〉之管见》(《周易研究》2004年第2期)中,皆以结实的证据断定今本《焦氏易林》为焦氏所作,笔者同意他们的观点与论断。

虞翻在注《损·彖》“二簋应有时”时云：“损，七月”，因损于六日七分说中主七月，故有此说；注《姤·彖》“后以施命诰四方”时云：“巽，八月，西方”，因《姤》下体为巽，巽于六日七分法主八月，故有此注。

以上简列了“卦气说”中的几种主要学说，此外尚有京氏“六子卦气说”，因《周易集解》中没有运用此例的相关注释，故在此不作品介绍，有兴趣者可参考刘玉建教授所著《两汉象数易学研究》（广西教育出版社1996年版）。

（二）纳甲说

所谓纳甲，即是将十天干（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）按一定的规则纳入卦体，因甲为十天干之首，“举甲以该十日”。①《京氏易传》卷下云：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。

意谓乾纳甲壬，坤纳乙癸，震纳庚，巽纳辛，坎纳戊，离纳己，艮纳丙，兑纳丁。广义的纳甲说亦包括纳支。纳支是将十二地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）纳入卦体，具体为：

乾卦六爻自初爻至上爻分别纳子、寅、辰、午、申、戌；震卦六爻自初爻至上爻分别纳子、寅、辰、午、申、戌；坎卦六爻自初爻至上爻分别纳寅、辰、午、申、戌、子；艮卦六爻自初爻至上爻分别纳辰、午、申、戌、子、寅；坤卦六爻自初爻至上爻分别纳未、巳、卯、丑、亥、酉；巽卦六爻自初爻至上爻分别纳丑、亥、酉、未、巳、卯；离卦六爻自初爻至上爻分别纳卯、丑、亥、酉、未、巳；兑卦六爻自初爻至上爻分别纳巳、卯、丑、亥、酉、未。

① 朱震：《汉上易传·卦图》。

关于纳甲的建构原则，卢央认为是据音律之隔八相生之原则将干支纳入卦体，^①笔者同意这一看法，具体为：

冬至所在之月或建子之月为一年之始，而十二律以黄钟为首，黄钟又自冬至始，所以黄钟当乾之初九，纳支为子。此起点确立之后，京氏又据音律之三分损益法，按十二支来说即隔八生律法，纳其他各支。隔八生律法即：律起于黄钟子位当乾初九爻，再从子位起算，历子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未八位，这时林钟未位，当坤初六爻，于时为六月。再从未位起算，历未、申、酉、戌、亥、子、丑、寅，这时律为泰簇寅位，当乾九二爻，时为正月。如此隔八相生，得出全部十二律及其支位所对应的爻位。这样，乾从初九到上九分别纳子、寅、辰、午、申、戌六支；而坤卦是阴卦，据“天道左旋，地道右旋”之则，应右旋即与六阳律相反方向运转，最后得出坤卦自初爻至上爻分别纳未、巳、卯、丑、亥、酉六支。

一般认为，纳甲说创自京房，京氏在前人易说的基础上，将天干、地支以阴阳相对待及音律之隔八相生法纳入卦体中，形成了京氏别具一格的纳甲体系。然考察纳甲之法，恐其有更早之渊源。对于干支与《周易》之结合，刘大钧先生指出：

《蛊》卦卦辞有“先甲三日，后甲三日”，而《巽》卦其爻辞，除有“先庚三日，后庚三日”外，又有“巽在床下，用史巫纷若”、“巽在床下，丧其资斧，贞凶”等等。……此已足证《周易》作者早已将天干纳入其占筮中了。……《革》卦卦辞有“巳日乃孚”，六二爻有“巳日乃革之”……《蛊》《巽》《革》三卦，当依帛书《易经》作《筮》《算》《勒》于义更胜。因为“筮”乃竹枚，“算”即衍算，“勒”指具体演算之法，所以这三卦卦爻辞中才出现了“先甲”“后甲”“先庚”“后庚”及“巳日”等，此足以说明古

① 卢央：《京房评传》，南京大学出版社1998年版。

人筮法演算中早已纳入天干地支。^①

唐人李淳风在《乙巳占》中将纳甲与五音联系起来,称之为五音六属,即乾主甲子壬午,坤主乙未癸丑,震主庚子庚午,巽主辛丑辛未,坎主戊寅戊申,离主己卯己酉,艮主丙辰丙戌,兑主丁巳丁亥。清人惠栋在其《汉易学》中亦提到五音六属,并推纳甲之源云:

《抱朴子》曰:“案《玉策记》及《开名经》皆以五音六属,知人年命之所在。子午属庚(庚主震,初爻庚子、庚午),丑未属辛(巽初爻辛丑、辛未),寅申属戊(坎初爻戊寅、戊申),卯酉属己(离初爻己卯、己酉),辰戌属丙(艮初爻丙辰、丙戌),巳亥属丁(兑初爻丁巳、丁亥)。”……《玉策记》《开名经》皆周秦时书,京氏之说,本之焦氏,焦氏又得之周秦以来先师之所传,不始于汉也。

所谓五音,指宫(属土,其数为一)、徵(属火,其数为三)、羽(属水,其数为五)、商(属金,其数为七)、角(属木,其数为九)。古人在天干地支的原始五行属性(即甲乙属木,丙丁属火,戊己属土,庚辛属金,壬癸属水;寅卯属木,巳午属火,申酉属金,亥子属水,辰未戌丑属土)之外,还根据五音六属推知某干支纪年所属五行之属性,即所谓“纳音五行”。如甲子年,根据六属,子属庚,从甲数至庚,历甲、乙、丙、丁、戊、己、庚七个天干,七数属于商音,属金,所以甲子年的纳音五行即属金,甲子年出生的人即属金命人,这就是所谓的“以五音六属,知人年命之所在”。可见,京氏纳甲说采纳的是“六属”之说,子午属庚,即将庚子、庚午配对分别纳入震卦初爻、四爻;丑未属辛,即将辛丑、辛未配对分别纳入离卦初爻、四爻;寅申属戊,即将戊寅、戊申配对分别纳入坎卦初爻、四爻;卯酉属己,即将己卯、己酉配对分别纳入离卦初爻、四爻;辰戌属丙,即将丙辰、丙戌配对分别纳入艮卦初

① 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1986年版。

爻、四爻；巳亥属丁，即将丁巳、丁亥配对分别纳入兑卦初爻、四爻。前文已述，京氏纳支是以历法和隔八生律法纳入的，而与各卦初爻所纳之支相配之天干则与上文所云“六属”相符。

五音六属或许与五官六府说有一定联系。帛书《易传·要》曾述及“五官六府”：“故胃之易又君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之。”《管子·五行篇》云：“五官于六府也，五声于六律也”，已道出“五官六府”与“五音六律”有内在关联。至《礼记·曲礼下》则有“天子之五官，曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。天子之六府，司土、司木、司水、司草、司器、司货，典司六职”，已将五官六府作为官职的缩写。而《淮南子·天文训》则有另一种解释：“何谓五官？东方为田，南方为司马，西方为理，北方为司空，中央为都。何谓六府？子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥是也。”在此，“五官”亦主官职之名称，而“六府”则发展为六对相冲之地支。这种相冲说在《淮南子·时则训》中则表现为：“孟春与孟秋为合，仲春与仲秋为合，季春与季秋为合，孟夏与孟冬为合，仲夏与仲冬为合，季夏与季冬为合。”在此，“合”应为“相对应”之意，正好表示寅申、卯酉、辰戌、巳亥、子午、丑未之相对关系。《淮南子·时则训》进一步指出：

正月失政，七月凉风不至；二月失政，八月雷不藏；三月失政，九月不下霜；四月失政，十月不冻；五月失政，十一月蛰虫冬出其乡；六月失政，十二月草木不脱；七月失政，正月大寒不解；八月失政，二月雷不发；九月失政，三月春风不济；十月失政，四月草木不实；十一月失政，五月下雹霜；十二月失政，六月五谷疾狂。

这种说法与《易纬·通卦验》中的一段文字表述内涵十分相似：

乾，西北也，主立冬，……乾气不至，则立夏有寒，……应在其冲。坎，北方也，主冬至，……坎气不至，则夏至大寒雨

雪，……应在其冲。……艮，东北也，主立春，……艮气不至，则立秋山陵多崩，……应在其冲。震，东方也，主春分，……震气不至，则岁中少雷，万物不藏，……应在其冲。……巽，东南也，主立夏，……巽气不至，则岁中多大风，……应在其冲。……离，南方也，主夏至，……离气不至，则……冬无冰，应在其冲。……坤，西南也，主立秋，……坤气不至，则万物不茂，……应在其冲。……兑，西方也，主秋分，……兑气不至，则岁中多霜，……应在其冲。

而清末吴翊寅在其《易汉学考》中断定《易纬》“《稽览图》、《通卦验》皆京房所述”。^①一般也认为，《易纬》诸篇多为京氏之说。可见，“京氏纳甲体系中八纯卦初四、二五、三上爻所纳地支间正好也是这种‘相冲’机制”^②。而早于京氏的《淮南子》中也有这种思想，特别是更早的《管子·侈靡》所倡“冬厚则夏热，其阳厚则阴寒”的说法也正好与此“相冲”说相符，正说明京氏纳甲说必本于前人的一些思维理路。

被称为“丹经之祖”的东汉易学家魏伯阳，将月相的盈亏与八卦相配应，提出了“月体纳甲说”，以阐发道教炼丹“进阳火”与“退阴符”之旨。其与京氏纳甲说的区别在于，京氏纳甲用六爻别卦，而魏氏月体纳甲只用三画组成的八经卦。魏氏在其《周易参同契》中如此描述：

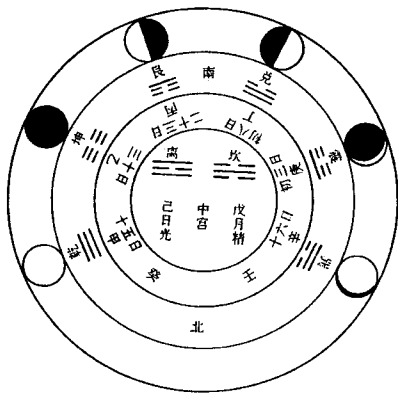
三日出为爽，震受庚西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。七八道已訖，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其

① 吴翊寅：《易汉学考一·易纬考上》。

② 张文智：《黄帝内经中的易学象数学——兼论医、〈易〉思维理路之异同》，《周易研究》2004年第1期。

明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。

又说：“坎戊月精，离己日光；日月为易，刚柔相当。”虞翻据此总结为：“日月在天成八卦象。”据魏氏描述，每月（阴历，下同）初三日（黄昏），一弯新月出现于西方庚位之天穹上，用震卦☳表征之；每月初八日昏，一上弦月现于南方丁位之天穹上，用兑卦☱表征之；每月十五日昏，一轮满月现于东方甲位之地平线上，用乾卦☰表征之；每月十六日晨之天亮之时，一稍缺之月现于西方辛位，用巽卦☴表征之；二十三日晨，一下弦月现于南方丙位，用艮卦☶表征之；每月三十日，月相消失于东方乙位而继之灭藏于北方癸位，用坤卦☷表征之。“每月三十日左右，日月相会于北方壬位，新月不久即将出现，表示阳生由微而著之意，故而乾卦同时又纳‘壬’。”①离☲坎☵表征日、月之本相，坎月离日。每月晦夕朔旦，月处于中天戊的方位上，故以坎卦纳戊。而每日的正午，日处于中天己的方位上，故以离卦纳己。如此，则将十天干纳入八经卦。天干表征月相显现之方位，而八卦卦象除坎、离两卦外皆表征月亮之盈亏。今以图示之如下：



① 王新春：《虞氏易学的两大理论支柱：“卦气说”与“月体纳甲说”》，载《象数易学研究》（一），齐鲁书社1996年版。

宋易图、书之学兴起后,宋代大易学家朱震将纳甲与邵雍之先天八卦图联系起来。当然,朱震也可能受邵氏《皇极经世书》的启发,因为《皇极经世书》在解释先天八卦方位图时云:“乾坤定上下之位,离坎列左右之门,天地之所阖辟,日月之所出入,是以春夏秋冬,晦朔弦望,昼夜长短,行度盈缩,莫不由乎此矣。”朱震在其所著《汉上易传》中解释《系辞传》之“天数五,地数五,五位相得而各有合”时云:

一三五七九,奇也,故天数五;二四六八十,偶也,故地数十。九者,河图数也;十者,洛书数也。五位相得者,一五为六,故一与六相得;二五为七,故二与七相得;三五为八,故三与八相得;四五为九,故四与九相得;五五为十,故五与十相得。然各有合,故一与二合,丁壬也;三与五合,甲己也;五与六合,戊癸也;七与四合,丙辛也;九与八合,乙庚也;五即十也,天地五十有五,大概如此。

朱震所认为的洛书之数为五十有五。在其洛书(即朱熹及后人所说的河图)中,一居北方壬位,二居南方丁位,故“一与二合,丁壬也”;三居东方甲位,五居中央己位,故“三与五合,甲己也”;五居中央戊位,六据北方癸位,故“五与六合,戊癸也”;七居南方丙位,四据西方辛位,故“七与四合,丙辛也”;九居西方庚位,八居东方乙位,故“九与八合,乙庚也”。朱震所绘纳甲图正好与先天八卦图相符,他在此又如此解释“五位相得而各有合”,说明他已将“月体纳甲”与先天图内在地联系起来。此后,朱熹、俞琰等易学家亦主此说。刘大钧教授在考察了先天八卦图与纳甲图之后,明确指出:

很显然,依照天体“纳甲”说,以月体在一月中的盈亏消长卦象之序排列而成之卦图,再配入坎戊离己两卦,使此两卦“相推”而“悬象著明”,并要“象见于中”,依此,则一幅宋人

“先天图”已跃然纸上矣！^①

需要指出的是，邵氏伏羲先天图与月体纳甲图虽然在图形上是一致的，但两者的思维理路还是有根本的不同：月体纳甲根据月相盈虚来突出阴阳的消息变化，而邵氏先天八卦图是由“太极分而生阴阳两仪，两仪生四象，四象生八卦”的数理推衍而得：

太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴、阴交于阳而生天之四象，刚交于柔、柔交于刚而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，……故曰分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章也。^②

《周易集解》中最重以纳甲说解《易》者，当属虞翻与干宝。如虞翻在释《系辞上传》“在天成象”时云：“谓日月在天成八卦：震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故‘在天成象’也。”注“县象著明莫大乎日月”云：“谓日月县（悬）天成八卦象：三日莫（暮），震象出庚；八日，兑象见丁；十五日，乾象盈甲；十七日旦，巽象退辛；二十三日，艮象消丙；三十日，坤象灭乙；晦夕朔旦，坎象流戊；日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉，故县象著明莫大乎日月者也。”晋代易学家干宝，留思京房之学，在注《易》时常采纳甲之说。如他注《乾》初九“潜龙勿用”云：“初九甲子，天正之位，而乾元所始也。”据京氏纳甲说，乾初九纳甲子。注《乾》九四“或跃在渊”云：“‘渊’谓初九甲子，龙之所由升也。”注《井》初六“井泥不食，旧井无禽”云：“在井之下，体本土爻，故曰泥也。”井卦下体为巽，依京

① 刘大钧：《关于“图”“书”及今本与帛本卦序之探索》，载《象数易学研究》（一），齐鲁书社1996年版。

② 邵雍：《皇极经世书·观物外篇》。

氏纳甲说，井卦初爻纳辛丑，丑为土，故曰“体本土爻”。再如干氏注《震》六二“震来厉”云：“六二木爻，震之身也。”据京氏纳甲说，震六二爻纳庚寅，寅为木，故言木爻，又震为木，故称六二木爻为“震之身”。于此可见纳甲说在注《易》中应用之一斑。

（三）纳甲应情

所谓应情，指东、西、南、北四方所表征的性情。据《汉书》所载可知，西汉擅长风角之术的翼奉运用此说，以占测来人之性情。《汉书·翼奉传》云：“知下之术，在于六情十二律而已。北方之情好也，好行贪狼，申子主之。东方之情怒也，怒行阴贼，亥卯主之。……南方之情恶也，恶行廉贞，寅午主之。西方之情喜也，喜行宽大，巳酉主之。……上方之情乐也，乐行奸邪，辰未主之。”为何有此性情？孟康分别注之曰：“水性触地而行，触物而润，多所好故，多好则贪而无厌，故为贪狼也。”“木性受水气而生，贯地而行，故为怒。以阴气贼害土，故为阴贼也。”“火性炎猛，无所容受，故为恶。其气精专严整，故为廉贞。”“金之为物，喜以利刃加于万物，故为喜。利刃所加，无不宽大，故曰宽大也。”“上方谓为北与东也，阳气所萌生，故为上。辰穷水也，未穷木也。翼氏《风角》云：‘木落归本，水流归末’，故木利在亥，水利在辰。盛衰各得其所，故乐也。水穷则无隙不入，木上出穷则旁行，故为奸邪。”

干宝据纳甲说求得某爻所纳地支，或依某经卦所属之五行，与“应情”相联系，用于注《易》，以寻求卦爻符号与卦爻辞之间的内在关联。如干宝注《噬嗑》初九“履校灭趾”云：“初居刚躁之家，体贪狼之性，以震掩巽，强暴之男也。”因为噬嗑卦下卦为震卦，初爻在震体，为“决躁”，故有“刚躁”之说。震初爻纳子，而“北方之情好也，好行贪狼，申子主之”，故噬嗑初爻“体贪狼之性”。又如他注《节》卦上六爻辞“苦节，贞凶，悔亡”云：“禀险伏之教，怀贪狼之

志,以苦节之性而遇甘节之主,必受其诛,华士少正卯之爻也。”据纳甲说,节卦之上卦为坎,又纳子,为北方,故说“怀贪狼之志”。

(四)八宫说

八宫说出于京房易学,是京氏易学的重要组成部分。八宫说将六十四卦分布于八宫,乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八纯卦各领一宫,每宫各由八个卦组成,兹根据陆绩所注《京氏易传》所述卦序之旨列图如下:

京氏八宫卦序表

八宫 世魂	乾䷀	震䷲	坎䷜	艮䷳	坤䷁	巽䷸	离䷄	兑䷹
一世	姤䷫	豫䷏	节䷻	贲䷖	复䷗	小畜䷈	旅䷷	困䷮
二世	遁䷗	解䷧	屯䷂	大畜䷙	临䷒	家人䷤	鼎䷱	萃䷬
三世	否䷋	恒䷟	既济䷾	损䷨	泰䷊	益䷩	未济䷿	咸䷞
四世	观䷓	升䷭	革䷰	睽䷥	大壮䷡	无妄䷘	蒙䷃	蹇䷦
五世	剥䷖	井䷯	丰䷶	履䷉	夬䷪	噬嗑䷔	涣䷺	谦䷎
游魂	晋䷢	大过䷛	明夷䷣	中孚䷼	需䷄	颐䷚	讼䷅	小过䷽
归魂	大有䷍	随䷐	师䷆	渐䷴	比䷇	蛊䷑	同人䷌	归妹䷵

由上图可知,八宫卦建构的理论基础是,以乾坤为纲,以乾坤所生之六子为目,重在凸显乾坤在万物生化中的重要地位。《系辞传》云:“天地氤氲,万物化醇”,“乾坤,其易之蕴邪?乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易,易不可见,则乾坤或几乎息矣。”所谓“刚柔相推而生变化”、“昼夜之道”皆本于此。京氏在建构其八宫卦时就是基于这一点。然后,再基于乾坤生六子的原则,即“乾,天也,故称乎父;坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男,巽一索而得女,故谓之长女;坎再索而得男,故谓之中男,

离再索而得女，故谓之少女；艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。”令乾坤所生之六子各领一宫。由乾、震、坎、艮代表阳极，由坤、巽、离、兑代表阴极，凸显阴阳之间的相互对待。而各宫内部从一世卦到归魂卦之间则突出了阴阳之流行。^①

为了更好地表达自己的思想，古人将六十四卦排成不同的卦序。除今本卦序与京氏八宫卦序外，尚有帛书《易经》卦序以及宋代邵雍创立的先天卦序等。各种卦序皆欲表征阴阳之间的转化，只是着重点不同。今本卦序又随《周易》上、下经分为两部分。上经首于乾坤，终于坎离；下经首于咸恒，终于既济未济。上经寓示着万物起肇于乾坤，乾坤为体，坎离为用。京氏所云“乾坤者，阴阳之根本，坎离者，阴阳之性命”（《京氏易传·卷下》）恐受启于此。对于今本卦序之寓意，唐代易学家孔颖达认为：

案《乾凿度》云：“孔子曰：阳三阴四，位之正也。”故《易》卦六十四，分为上下而象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之本始，万物之祖宗，故为上篇之始而尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以始终万物，故以《坎》、《离》为上篇之终也。《咸》、《恒》者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉祖宗，为天地之主，故为下篇之始而贵之也。《既济》、《未济》为最终者，所以明戒慎而全王道也。^②

所以人们据此认为，今本《周易》上经明天道，下经明人道。其实，《易》卦本身皆寓有天道与人道，即“立天之道曰阴曰阳，立地之道

① 张文智：《京氏易学中阴阳对待与流行——兼论京易纳甲、建候、积算的建构原则》，《周易研究》2002年第2期。

② 孔颖达：《周易正义·卷首·论分上下二篇》。

曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”。在今本卦序中，卦与卦之间的排列则遵循着“二二相耦，非覆即变”的原则。而京房八宫卦序旨在突出阴阳二气之间的对待与流行。^① 此外，乾坤两宫之卦亦留有“十二消息卦”的影子。乾宫归魂之《大有》卦与坤宫归魂之《比》卦正好与荀爽所说“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎，离坎者，乾坤之家而阴阳之府”之旨相同。因为依“十二消息卦”说，“一阳来复”起于北方坎位，至离位方“乾体就”。而姤卦起于南方离位，到坎位方成就坤体。每宫逐卦之间则体现了阴阳逐步转换的卦变思想。

帛书卦序则以八经卦为单位进行组合。如首卦为天为乾，第二卦为天地否，第三卦为天山遁，第四卦为天泽履，第五卦为天水讼，第六卦为天火同人，第七卦为天雷无妄，第八卦为天风姤，上卦皆为乾，下卦则依次为天、地、山、泽、水、火、雷、风，正与《说卦传》所云“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”配对方式暗合。而接下来的八个卦则以少男艮卦为上卦，下卦则依次为艮、乾、坤、泽、坎、离、震、巽。再下面的八卦则以坎为上卦，下卦则依次为坎、乾、坤、艮、兑、离、震、巽。不难看出，将帛书六十四卦依次分为八组，则八组上卦分别为乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽，遵循的是四阳卦以乾为首，四阴卦以坤为首的原则。六子之序则遵守少、中、长之序。这一点与京氏八宫卦序不同，因京氏八纯卦六子之卦序遵循的是长、中、少的原则。于下卦，帛书卦序体现的是“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”的原则，而京氏八宫卦每宫从一世卦至归魂卦反映的是一种阴阳渐次转换的原则。当然，京氏在

① 详论请见拙作《京氏易学中的阴阳对待与流行——兼论京易纳甲、建候、积算的建构原则》，《周易研究》2002年第2期。

建构其八宫卦序时也可能受到过帛书卦序的影响。

邵氏先天六十四卦次序图基于“加一倍法”而构建，而其先天六十四卦圆图也力图说明天地阴阳之间互涵互摄的关系。因此非本书重点，故不赘述。

《周易集解》诸家采用八宫说释《易》者以荀爽、《九家易》、干宝为胜。荀爽注《恒·彖》“恒亨，无咎，利贞，久于其道也”曰：“恒，震世也，巽来乘之，阴阳会合，故‘通无咎’。长男在上，长妇在下，夫妇道正，故‘利贞，久于其道也’。”恒为震宫三世卦，故曰“震世”。震由一世变至三世则下体成巽（此处亦涉及世应说，此说见后），故说“巽来乘之”。释《解·彖》“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲宅”曰：“解者，震世也。仲春之月，草木萌芽。雷以动之，雨以润之，日以烜之，故‘甲宅’也。”解是震宫二世卦，故称“震世也”。他释《乾·彖》“大明终始”曰：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府，故曰‘大明终始’也。”依“十二消息卦说”，“一阳来复”起于北方坎位，左行至离位方成就乾体；依京氏八宫卦说，乾宫游魂为火地晋卦，归魂为火天大有卦，游归之上卦皆为离，故曰“乾起于坎而终于离”。又据“十二消息卦说”，姤卦一阴起于南方离位，右行至北方坎位方成就坤体。而依八宫卦说，坤宫游魂为水天需卦，归魂为水地比卦，游归之上卦皆为坎，故曰“坤起于离而终于坎”。《九家易》亦多采八宫说注《易》。如于《系辞下传》“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”，《九家易》注云：“夬本坤世，下有伏坤，书之象也。上又见乾，契之象也。以乾照坤，察之象也。夬，决也，取百官以书治职万民，以契明其事。契，刻也。大壮进而成夬，金决竹木为书契象，故法夬而作书契矣。”依八宫卦说，夬为坤宫五世卦，故云“夬本坤世”，夬下体乾伏坤（此为飞伏说，见后），故云“下有伏坤”，“上又见乾”。大壮为坤宫四世卦，阳进而成夬，

故曰“大壮阳进而成夬”。据八宫卦说注《易》最多者当属“留思京房易学”的干宝。如他注《噬嗑》初九“履校灭趾”云：“履校，贯械也，初居刚躁之家，体贪狼之性，以震掩巽，强暴之男也。行侵陵之罪，以陷‘履校’之刑。”噬嗑为巽宫五世卦，噬嗑下卦为震卦，震为躁，为长子，又在巽宫，故有“初居刚躁之家”、“以震掩巽，强暴之男也”之说。干宝注《讼》卦卦辞“有孚”曰：“讼，离之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀，圣人将用师之卦也。”讼为离宫游魂卦，离又为阴之始，依京氏“虎刑五月午在离卦”之说，处离卦之午月为“天气将刑杀”。于以上诸例，我们可见用八宫卦说注《易》之一斑。

(五) 世应飞伏说

在京氏八宫卦体系中，世应说是其重要组成部分。关于世应，北宋晁景迂于《京氏易传》后序中说：“其进退以几而为一卦之主者，谓之世；奇偶相与，据一起二而为主之相者，谓之应。”京氏世应说当受《易传》“相应说”之影响。在《象传》中，对一卦六爻来说，初与四、二与五、三与上为相应之爻。若每对相应之爻为阴阳两种爻性，则称为“有应”。如初爻为阳爻，四爻为阴爻，则初、四两爻互为“有应”。京房于《京氏易传·姤》云：“定吉凶只取一爻之象。”京氏将这一起决定作用的一爻定为世爻，而与世爻相隔两位之爻即为应爻。如姤卦初爻为世，则四爻为应。于此说，元代易学家胡一桂在《周易启蒙翼传》中转引项安世所述京房世应例时云：

京氏易法，只用八卦为本。得本卦者，皆以上为世爻。得归魂卦者，皆以三为世爻，亦因下体得本卦而三在本卦为上也。其余六卦，皆以所变之爻为世，世之对为应。……乾本卦，上九为世；乾初变姤一世卦，初六为世，九四为应；再变遁为二世卦，六二为世，九五为应；三变否为三世卦，六三为世，上九为应；四变观为四世卦，六四为世，初六为应；五变剥为五

世卦，六五为世，六二为应；剥之四复变为晋，谓之游魂卦，九四为世，初六为应；晋下卦皆变为大有，坤复归乾，谓之归魂卦，九三为世，上九为应。

此以乾宫八卦为例。乾卦初爻变则为姤卦，则初爻为世爻，四爻为应爻；从初爻变至二爻时为遁卦，则遁卦二爻为世爻，五爻为应爻。如此一直变至五爻，体剥，则剥卦五爻为世爻，二爻为应爻。从初爻至五爻，可如此变化，若上爻再变，则卦体性质变为相对之卦矣，如乾宫五世剥卦上爻若再变，则卦体变为与乾相对的坤卦。为了保持本宫卦体性质不变，再从五世卦下返之第四爻变，名之曰游魂，则此第四爻起决定性作用，故游魂卦以四爻为世，以初爻为应。游魂卦内卦三爻全变，则内卦复归本宫卦之卦性，名之曰归魂。归魂以三爻为世，上爻为应。其他各宫世应之确立亦仿此。京氏世说的确立也反映了阴阳二气之间的对待与流行。^①

值得注意的是，尽管世爻在一卦之中居有十分重要的作用，但它与卦主又有所区别。所谓卦主，就是在一卦中为主的一爻或多爻。京氏虽于《姤》卦云“定吉凶只取一爻之象”，但此“一爻”不仅指初爻世爻，更指初爻为一卦之主，因为他又于《剥》卦云：“成剥之义，出于上九”，剥卦为五阴一阳之卦，其世爻为第五爻，而京氏如此释剥，显指上九为此卦卦主。他又于《大有》卦云：“少者为多之所宗”，于《谦》卦云：“一阳居内卦之上，为谦之主。”这些爻显然指相应之卦的卦主。（卦主说请见后）

飞伏说是京氏易学中的重要体例之一。宋代易学家朱震总结为：

伏爻，何也？曰京氏所传飞伏也。乾坤坎离震巽兑艮相

^① 详见拙作《京氏易学中阴阳对待与流行——兼论京易纳甲、建候、积算的建构原则》，《周易研究》2002年第2期。

伏者也。见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。《说卦》：巽其究为躁卦，卦例飞伏也。太史公《律书》曰：冬至一阴下藏一阳上舒，此论复卦初爻之伏巽也。^①

朱震认为：“见者为飞，不见者为伏。”所谓见者，即所见到的显象；所谓不见者，指与所见者阴阳爻完全相反的卦。即乾坤互为飞伏之卦，坎离互为飞伏之卦，震巽互为飞伏之卦，兑艮互为飞伏之卦：乾显则坤伏，坎显则离伏，震显则巽伏，兑显则艮伏，反之亦然。按朱震的说法，《说卦》已采用飞伏说，司马迁在《史记·律书》中对冬至之节气的阐释正好合飞伏说。飞伏说有卦之飞伏与爻之飞伏之分。以上所云为卦之飞伏。爻之飞伏指阳爻伏阴，阴爻伏阳。由于京氏八宫卦从初世到上世反映的是一种由爻变导致卦变（其说见后）的关系，相应的，卦之飞伏也是由爻之飞伏衍变而来。但京氏的飞伏说又比较复杂，民国徐昂对《京氏易传》中的飞伏说总结如下：

八官中阴阳相对者互为伏。如乾坤相互，震巽相互，坎离相互，艮兑相互，此一例也。八官所化生之卦，自一世至五世，前三卦与内卦飞伏，后二卦与外卦飞伏，如乾官一世姤卦飞伏在内巽，二世遁卦飞伏在内艮，三世否卦飞伏在内坤，四世观卦飞伏在外巽，五世剥卦飞伏在外艮。此又一例也。游魂卦由五世外卦魂复于第四爻，归魂卦由游魂内卦魂返于第三爻，各与为飞伏。如乾官游魂晋卦九四，由五世剥卦外艮六四爻变来，与艮为飞伏。归魂大有卦九三，由游魂晋卦内坤六三爻变来，与坤为飞伏。此第三例也。八官所辖诸卦世位所当之爻，各与本官为飞伏。如姤卦隶乾官第一世，世位在初六爻，与乾官初九爻为飞伏。遁卦隶乾官第二世，世位在六二爻，与

① 朱震：《汉上易传》卷上。

乾宫九二爻为飞伏。此第四例也。^①

尽管有如此四例，但总不离“阴中寓阳，阳中涵阴”之旨。《周易集解》中运用此说注《易》者亦以此为据。

《周易集解》中以世应说注《易》者以干宝为最。除上文提到的几例之外，我们还可从以下例子来理解世应说在注《易》中的应用。如干宝注《蒙》卦曰：“蒙者，‘离宫’阴也，世在四。”蒙为离宫四世卦，又第四爻为阴爻，故有此说。于《井》卦卦辞“改邑不改井”，干宝注曰：“水，殷德也；木，周德也。夫井，德之地也，所以养民性命而清洁之主者也。自震化行至于五世，改殷紂比屋之乱俗，而不易成汤昭假之法度也，故曰‘改邑不改井’。”据八宫卦说，井为震宫五世卦，从一世逐爻变至五世，才变为井卦，故干氏云：“自震化行至于五世。”

京房创立了飞伏说，它寓示着阴阳二气的显与隐、涵与摄的关系。京氏于《乾》卦云：“与坤为飞伏”，“六位纯阳，阴象在中”，“阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知”。于《坤》卦云：“与乾相纳”、“阴中有阳气”。京氏在此已明确道出阴阳二气互涵互摄的关系。京房的这一观念为后世易学家以飞伏说注《易》提供了理论依据。

《周易集解》所涉诸易家中，荀爽、《九家易》、虞翻等皆为用飞伏说注《易》之代表。如《坤·文言》曰：“‘履霜，坚冰至’，盖言顺也。”荀爽注曰：“霜者，乾之命令，坤下有伏乾，‘履霜坚冰，盖言顺也’。乾气加之性而坚，象臣顺君命而成之。”注“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也”曰：“六三阳位，下有伏阳。坤，阴卦也，虽有伏阳，含藏不显，以从王事，要待乾命，不敢自成也。”前者以卦之飞伏说注解，后者以爻之飞伏说注解。《系辞下传》云：“利用安身，以崇德也”，《九家易》注曰：“利用，阴道用也，谓姤时也。阴升上究，则

^① 徐昂：《京氏易传笺》卷三。

乾伏坤中，屈以求信，阳当复升，安身默处也。”此既以“十二消息卦说”，又以飞伏说注解。《睽·彖》曰：“说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚”，虞翻注曰：“刚谓应乾五阳，非应二也，与《鼎》同义也。”《鼎·彖》曰：“柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨”，虞翻在此注曰：“‘柔’为五，得上中，应乾五刚。巽为‘退’，震为‘行’，非谓应二刚，与《睽》五同义也。”虞氏将《睽》《鼎》两卦之《彖》对照注释，旨在说明“得中而应乎刚”之“得中”，皆指六五爻，而与其相“应”之爻，不是二爻，而是六五爻所伏之乾五阳爻。

飞伏说蕴含着深刻的阴阳表里互涵互摄的道理，此说与虞翻之旁通说有内在的联系。深入理解这一解《易》体例，对我们了解古人对阴阳之间的对立统一、对待流行之关系的理解，有十分重要的启示意义。

（六）世卦起月例

据十二消息卦卦气说，十二消息卦分主一年十二个月。而据七十二候卦气与六日七分说，每五卦又按公、辟、侯、大夫、卿之爵号总主一个月。于卦爻配月之法，京房又创立了元人胡一桂所说的“起月例”，清人惠栋在其《易汉学》中称为“世卦起月例”。胡一桂在《易学启蒙翼传》“京易起月例”中云：

一世卦阴主五月，一阴在午也；阳主十一月，一阳在子也。
二世卦阴主六月，二阴在未也；阳主十二月，二阳在丑也。三世卦阴主七月，三阴在申也；阳主正月，三阳在寅也。四世卦阴主八月，四阴在酉也；阳主二月，四阳在卯也。五世卦阴主九月，五阴在戌也；阳主三月，五阳在辰也。八纯上世阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。游魂四世，所主与四世卦同。归魂三世，所主与三世卦同。

可见，京氏又以世爻主月。此“世卦起月例”显然受到“十二消

息卦说”之影响。所谓“一世卦阴主五月”，乃从十二消息卦卦气说中姤卦主五月而来，京氏只是将一世卦为阴爻者皆定为“主五月”，由此可见京氏对世爻之重视。京氏从十二消息卦出发，将消息卦所主之月推至相应的世爻之阴阳相同之卦所主之月，如姤卦为一阴之消息卦，为一世卦，为阴，主五月。其他一世卦为阴爻者，如旅、困等卦皆主五月。复为一阳之消息卦，为一世卦，为阳，主十一月，其他一世为阳爻之卦，如贲、节、小畜等卦皆主十一月。再如，消息卦否卦为三世卦，世爻为阴爻，主七月，其他三世卦世爻为阴爻者如损、益、未济及归魂卦随、师、比、归妹等皆主七月。消息卦泰卦为三世卦，世爻为阳爻，主正月，其他三世卦为阳爻者如既济、恒、咸及归魂卦大有、渐、蛊、同人等皆主正月。余可类推。游魂卦世爻在第四爻，故“所主与四世同”。归魂卦世爻在第三爻，故“所主与三世卦同”。如此，京氏“世卦起月例”将“十二消息卦”与其八宫卦说紧密地结合在一起，是对“十二消息卦卦气说”的深化与发展。

在《周易集解》中，干宝于《蒙》卦注曰：“蒙者，离宫阴也，世在四，八月之时，降阳布德，荠麦并生，而息来在寅，故‘蒙’于世为八月，于消息为正月卦也。”据八宫卦说，蒙为离宫四世卦，世爻为阴爻，又据“世卦起月例”，“四世卦阴主八月，四阴在酉也”，故干宝在此说“蒙于世为八月”。此即采京氏“世卦起月例”之法注《易》。

（七）卦主说

卦主指一卦六爻之中为主的、起决定作用的一爻或几爻。林忠军教授认为：“《易传》最早言及卦主，如《彖》注《无妄》云：‘刚自外来而为主于内。’”^①刘玉建教授也指出：“《彖传》大多是总论一

① 林忠军：《象数易学发展史》（第二卷），齐鲁书社1998年版。

卦的主要意义，故卦主说当源于《彖传》。”^①而较明确寓有卦主之意者，当始于京房。京氏在其《易传》中于《姤》卦云：“定吉凶只取一爻之象”，此指姤卦初爻而言，因姤卦除初爻为阴爻，其余皆为阳爻，故以初爻为卦主；于《剥》卦云：“成剥之义，出于上九”，剥卦为一阳五阴之卦，只有上九为一阳爻，故以上九爻为一卦之主；于《大有》云：“少者为多之所宗”，显然以唯一的阴爻——六五爻为一卦之主；于《谦》卦云：“一阳居内卦之上，为谦之主”，此显以唯一的阳爻——九三爻为一卦之主。因京氏注《周易》章句之书已佚，不知他是否以“卦主说”注《易》。

京氏之后，陆绩、虞翻、王弼等皆主“卦主说”，特别是“扫象不谈”的王弼，受京氏“少者为多之所宗”的影响，明确提出了“一爻为主”说。至清代，李光地在《周易折中》中对“卦主说”进行了更为深入的阐发。

在《周易集解》中，陆绩注《巽·彖》“柔皆顺乎刚，是以小亨”云：“阴为卦主，故为‘小亨’。”在此，陆绩以巽卦两个阴爻为巽卦卦主。虞翻注《复》卦“朋来无咎”云：“五阴从初”，即以初九阳爻为一卦之主；注《颐》上九爻辞“由颐”云：“由，自从也。体剥居上，众阴顺承，故‘由颐’。”此以上九为颐卦之卦主。由以上诸例，读者可见“卦主说”之一斑。

卦象本身反映了卦爻之间的各种内在联系，如何便捷地发现一卦中起决定作用的一爻，“卦主说”为我们提供了许多可供参考的思维理路。

（八）互体说

在《周易》卦画体系中，每个六画别卦皆由上下两个三画经卦

^① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版。

组成。如此，则六十四卦之经卦卦体是固定的。前人为了在这固定的六十四卦中寻得更多的卦象，扩大取象范围，以便更好地解释卦爻辞，或满足卜筮的实际需要，便采用了互体之法。“互”为“交互”之意，“体”指三画形成一个经卦卦体或六画卦形成的一个新的别卦卦体。从现存的文献看，春秋时期人们已用互体之说解释卦象，正如宋代易学家朱震所说：“在《春秋传》见于卜筮，如周太史说《观》之《否》曰：‘坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上。’自三至四有艮，互体也。”^①此说乃据《左传·庄公十二年》：

陈厉公……生敬仲，其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’。……坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于上，山也。有山之材，而照之以天光。居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。”

观卦由经卦巽☴与坤☷组成，否卦由经卦乾☰与坤☷组成，在这四个经卦中，没有代表山的艮卦☶，朱震认为，此艮山之卦乃由观卦之三、四、五爻交互而成。否卦二、三、四爻亦能互成艮山之卦。杜预对《春秋传》之注及孔颖达之疏皆认为，自否卦自二至四互体有艮象。宋人王应麟在《周易郑康成注》序言中也说：“以互体求《易》，左氏以来已有之。”他甚至认为《易传》已采互体之说：“凡卦二至四、三至五，两体交互，各成一卦，是谓一卦含四卦，《系辞》谓之中爻。”《系辞传》云：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备……二与四同功而异位……三与五同功而异位。”王氏认为每一卦从第二爻至第五爻可互出两个经卦。清代张惠言在《周易虞氏义》中说：“同功，互象也”，认为二至四爻互出一卦，三至五爻互出一

① 朱震：《汉上易传》卷一。

卦。因此，他们都认为，《系辞传》中已有互体之说。刘玉建教授认为，《子夏易传》已采互体说。^①

据现存文献来看，最早明确提出“互体说”者，乃是西汉京房。刘大钧先生也认为：“‘互象’之说虽始见于西汉京房《易》学，但东汉及晋诸《易》学大家皆有传授，恐怕必有所本，可能为汉初田何所传。”^②

京房在《京氏易传》中多次谈到互体。如他于《大过》卦云：“互体象乾。”大过卦二、三、四爻或三、四、五爻均可互出乾卦。于《中孚》卦云：“互体见艮。”三、四、五爻互体为艮。于《无妄》卦云：“内互见艮……外互见巽。”二、三、四爻互体为艮，三、四、五爻互体为巽。

以上所言互体主要指三画互体。而互体又有“四画连互”、“五画连互”之说。“四画连互”指在一个六画卦体内，初爻至四爻，二爻至五爻，三爻至上爻各连成一个新的卦体。在一爻至四爻中，一爻至三爻互出内卦，二爻至四爻互出外卦，从而形成一个新的卦体。其他两种情况亦仿此。“四画连互”的特点是：“在一个六画之象中，用依次排列的四个爻画连互成三个新的卦体：每一新卦体的组成是以重复使用四个居中的两个爻画，即初爻至四爻连互而成的新卦体，用二爻三爻；二爻至五爻连互而成的新卦体，用三爻四爻；三爻至上爻连互而成的新卦体，用四爻五爻。”^③

“五画连互”指在一个六画卦中，将初爻至五爻看成一个新的卦体，把二爻至上爻看成一个新的卦体。“五画连互”的特点是：

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版。

② 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1986年版。

③ 同上。

“在一个六画之象中,用依次排列的五个爻画组成两个新的卦体。新卦体的组成是以重复使用五个爻画里居中的那一爻画(即三爻或四爻)为基点的。”^①

《周易集解》所集诸家中,郑玄、荀爽、虞翻等多用互体说释《易》,今略举几例以明之。郑玄注《同人》卦辞“同人于野,亨”曰:“卦体有巽”,指从二爻至四爻互为巽卦。这是用的三画互体。郑注《井》卦卦辞为“互体离兑”,指在井卦中,三至五爻互为离卦,二至四爻互为兑卦。荀爽注《需》九五爻辞“需于酒食,贞吉”云:“五互离坎,水在火上,酒食之象。”指需卦三至五爻互为离卦,而需卦上体本为坎,故有此解。《谦》初六云:“谦谦君子,用涉大川,吉。”荀爽注曰:“九三体坎,故‘用涉大川,吉’也。”指谦卦二至四爻互为坎卦。《小畜·象》云:“君子以懿文德。”虞翻注曰:“初至四体夬,为书契。”指从初爻至三爻仍为乾,二爻至四爻为兑卦,从而组成夬卦。这是一个四画连互的例子。《否·象》云:“君子以俭德辟难,不可荣以禄。”虞翻注为:“体遁象,谓辟难而远遁入山。”指从二爻至五爻互为艮卦,四至六爻仍为乾卦,两卦共同组成天山遁卦。这是一个五画连互的例子。

易学史上以互体说释《易》者甚众。这一体例在后世“梅花易数”数术学中也得到了广泛的应用。一

(九) 爻辰说

爻辰说是郑玄创立的一种释《易》体例,是一种将乾坤十二爻与十二辰(地支)相配应的学说。此说基于音律之六律六吕与十二月之相配。然后,其他由乾坤二卦所生的六十二卦之爻位,则据其阴阳属性判定其所配之月之律。兹列图如下:

^① 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1986年版。



《吕氏春秋》十二月纪已将十二月与十二地支及十二律完整地相相应。前文已述,“十二消息卦说”已将十二地支代表的十二月与乾坤两卦十二爻相相应,那么,将十二地支、十二月、十二律相相应也就成为顺理成章的事。古人认为,音律之抑扬正好反映了天地阴阳二气的升降进退与和谐,因此《乐记》有“乐者,天地之和也”之说。于《周礼·春官·太师》所说“六律六同”,郑玄有注曰:

黄钟,初九也,下生林钟之初六;林钟又上生蕤宾之九二;蕤宾又下生南吕之六二;南吕又上生姑洗之九三;姑洗又下生应钟之六三;应钟又上生蕤宾之九四;蕤宾又上生大吕之六四;大吕又下生夷则之九五;夷则又上生夹钟之六五;夹钟又下生无射之上九;无射又上生中吕之上六。

此正合郑玄之爻辰说。

郑玄之爻辰说与京房之纳支法的相同之处是二者于乾卦所纳之支及顺序相同,即都是从初爻至上爻分别为子、寅、辰、午、申、戌,不同之处是坤卦所纳地支之序不同。爻辰说坤卦所纳地支从

初爻至上爻分别为：未、酉、亥、丑、卯、巳；而京氏纳支法坤卦所纳从初爻至上爻分别为：未、巳、卯、丑、亥、酉。对于这种区别，李道平认为：

二家同出于律辰。郑氏本乎月律，即月令十二月所中之律，隔八相生之次也。月律之行顺，故爻辰亦顺。京氏本乎合声，《周礼·太师》：“掌以六律六同，以合阴阳之声。”阳声：黄钟、泰簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射；阴声：大吕、应钟、南吕、林钟、中吕、夹钟。合声始终之序，不同于月律也。合声之行逆，故爻辰亦逆。^①

李氏所言甚是。

文献中郑玄以爻辰说注《易》之例甚多，^②而《周易集解》却未直接录用郑玄用此说注《易》之例子，只录有隋代易学家何妥在注《乾·文言》时，曾采郑氏爻辰说，取《乾》六爻分别代表十一月、正月、三月、五月、七月、九月。

（十）阴阳升降说

《庄子·天下篇》云：“《易》以道阴阳。”而《周易》古经只字未提阴阳，但组成古经六十四卦的阴（--）阳（—）符号却隐含着阴阳之意。至《易传》方将《周易》古经蕴含的阴阳之理以象数与义理合一的形式，透彻地阐发开来。特别是《象传》阐扬的“当位说”，将阴（--）阳（—）符号在六爻卦画中的应然之位进行了归约：初、三、五爻若为阳爻则当位，否则为失位；二、四、上爻若为阴爻则为当位，否则为失位。《象传》又有“中位说”：二爻（内卦之中爻）五

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版。

② 详见刘玉建《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版。

爻(外卦之中爻)之位为中位,而“中”又是《周易》蕴含的最重要的思想之一,若二爻为阴爻、五爻为阳爻则称为“得中得位”。如此,则阴爻最理想的位置为位于二爻,阳爻最理想的位置为位于五爻。至西汉京房,又以阴阳相互对待与流行之理建构了其八宫卦序。受这些思维理路的影响,东汉荀爽阐扬了阴阳升降说。

在《周易》六十四卦中,乾为纯阳之卦,即如《文言传》所叹扬:“大哉乾乎!刚健中正,纯粹精也。”坤为纯阴之卦。乾坤二卦组成阴阳之间相互交易的两大门户:“乾坤,其易之缊邪?乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易,易不可见,则乾坤或几乎息矣。”并且“阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,这样,在《系辞传》作者看来,各种变化都基于乾坤之间的交感变通。这也正与《彖传》“大哉乾元,万物资始,乃统天;……至哉坤元,万物资生,乃顺承天”所阐发的精神一致。天气下降,地气上腾,方能阴阳交泰,上下交通。而在荀爽看来,乾坤最大的交感趋向是乾二之坤五,坤五之乾二。也就是说,“自应然之角度立言,乾卦的九二爻之阳,宜升居坤卦的五爻之位,相应的,坤卦的六五爻之阴,则宜降居乾卦的二爻之位”^①。如在《周易集解》中,荀注《乾·象》“见龙在田,德施普也”云:“见者,见居其位。‘田’谓坤也。二当升坤五,故曰‘见龙在田’。”注《乾·文言》“本乎天者亲上”云:“谓乾九二,本出于乾,故曰‘本乎天’。而居坤五,故曰‘亲上’。”又如注《临》六五《象》“大君之宜,行中之谓也”云:“王者,帝位。‘大君’,谓二也。宜升居五位,吉。”以上皆为九二宜升居九五之例。荀注《乾·文言》“风从虎”云:“谓坤五之乾二为巽。”注《乾·文言》“本乎地者亲下”云:“谓坤六五,本出于坤,故曰‘本乎

^① 王新春:《荀爽易学乾升坤降说的宇宙关怀与人文关切》,《中国哲学史》2003年第4期。

地’。降居乾二，故曰‘亲下’也。”此皆六五降六二之例也。

不仅如此，在荀氏“阳升”说中还有“初九升居九五”之例，如荀注《复·彖》“利有攸往，刚长也”云：“利往居五，刚道浸长也。”指初九阳爻当升居五。有“九三升居九五”之例，如荀注《谦》九三《象》“劳谦君子，万民服也”云：“众阴皆欲挹阳上居五位，群阴顺阳，故‘万民服也’。”有“九四升居九五”之例，如荀注《乾》九四《象》“或跃在渊，进无咎也”云：“四者，阴位，故上跃居五者。”荀氏不仅主张阳升，也主阳降说，如他注《乾·文言》“动而有悔”云：“升极当降。”注《乾·象》“或跃在渊”云：“（九四）欲下居坤初，求阳之正。”在“阴降”说，除六五降六二外，尚有上六降六三之例，如荀注《需》上六《象》“不速之客来，敬之终吉。虽不当位，未大失也”云：“上降居三，‘虽不当位’，承阳有实，故‘终吉’，无‘大失’矣。”有上六降居六二之例，如荀注《贲·彖》云：“此本泰卦，谓从上来，居乾中。”当然，此例亦依卦变说（见后文）来解释。有六五降居六四之例，如荀注《离》九四云：“阳升据五……阴退居四。”等等。同样，荀氏不但主张阴降，而且主张阴在一定条件下也可以上升，如荀注《坤·彖》“含宏光大”为“坤初据乾四为光，乾四居坤初为大也”，即是说坤阴之爻上升至四爻，相应的，乾阳之爻下降至初爻之位。

由上可知，荀氏阴阳升降说十分灵活。此说最大限度地拓展了《易传》所开示的一阴一阳之道，将乾坤相感、阴阳交易之道进一步具体到对卦爻辞的注释中，能够开阔人们的易学视野，加深人们对《易》的深层内蕴的理解。

（十一）旁通说

“旁通”一词出现于《乾·文言传》：“六爻发挥，旁通情也。”真正以“旁通说”释《易》乃始于虞翻，由虞氏所创立。从虞翻以旁通

注《易》的内容来看,其所言旁通指两个卦爻画性质完全相反的卦互为旁通之卦。如比卦䷇与大有卦䷍旁通,小畜卦䷈与豫卦䷏旁通,等等。若纯依虞氏旁通之意,则《周易》六十四卦由三十二对互为旁通的卦组成。实际上,出于注经的需要,虞氏在《周易集解》中明言旁通者只有二十一卦。^①

对虞氏旁通之说,人们褒贬不一。程石泉先生对此说颇有微词:

总案虞氏于所标旁通之二十卦,既未言其如何旁通,更未及其所以旁通,盖徒为解说经文之方便立例而已。李氏锐潜心虞氏易学,于虞氏注言旁通之卦,有种种解释。究其实于虞氏旁通易例,终不能自圆其说,徒见其支离破碎,亟意为之弥缝而已。

虞氏言旁通既有种种牵合之弊,而于旁通之步调,亦殊乖乱无方,以此为易例,期玩易之辞,观爻之变,难免于左支右绌,此路不通。^②

我们认为,尽管虞氏旁通说“有种种牵合之弊”,但此说却寓有深刻的哲理意义。众所周知,仅凭任何一种易例,都不能圆融无碍地彻底解释卦爻画与卦爻辞之间的关系,而每一种释《易》体例都有其内在的哲理内涵,不管此易例属于义理派还是象数派。而在易学发展的历史长河中,每位易学家对《易》从不同的角度进行注释,从而形成各自的《易》注特点,并自成体系,共同组成了易学发展过程中不可或缺的链条,这也正体现了《易》的“不可为典要,唯变所适”的特点。对虞氏旁通说,我们亦应如是观。虽然此说不能一以贯之地将《周易》卦爻辞乃至传文完全解通,但它仍揭示出事物中显与隐的关系。从这一点来说,虞氏旁通说与京氏飞伏说有

① 刘玉建:《两汉象数易学研究》(下册),广西教育出版社 1996 年版。

② 程石泉:《易学新探》,上海古籍出版社 2003 年版。

异曲同工之妙，虞氏旁通说当受启于京氏飞伏说，并取《文言传》“六爻发挥，旁通情也”之意。

在《周易集解》所引虞氏易注中，明言旁通者只有二十一卦。如虞翻注《临》卦卦辞“至于八月有凶”云：“与遁旁通。临消于遁，六月卦也，于周为八月。遁弑君父，故至于八月有凶。”依十二消息卦卦气说，遁主六月。为解通“八月”，虞氏便依临卦之旁通卦遁卦来解释，但遁卦主六月，虞翻又以六月“于周为八月”来注解卦辞中之“八月”。又遁卦为坤阴消乾阳而成，《坤·文言》又有“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣”。此文正好对应于坤卦第二爻。虞翻在注“臣弑其君，子弑其父”时云：“坤消至二，艮子弑父。至三成否，坤臣弑君”，所以才有“遁弑君父”之说，而遁又主周之八月。虞注《大有·彖》“应乎天而时行”曰“大有亨比”，即是说大有与比旁通。他注《小畜》九五“有孚挛如，富以其邻”曰“豫艮为手”，即取小畜与豫旁通之意。

在虞氏易学中，还有反卦之说。所谓反卦，指唐代孔颖达说的“覆”卦，亦即明代来知德所谓的“综”卦，指一卦上下翻转后所形成的另一卦。如屯䷂与蒙䷃、需䷄与讼䷅、咸䷞与恒䷟等即互为反对之卦。在《周易》六十四卦中，互为反卦者共二十八对，但乾䷀、坤䷁、坎䷜、离䷝、颐䷚、大过䷛、小过䷽、中孚䷼等八个卦无反卦。另外，虞氏易学中还有“两象易”之说。所谓两象易即将一六画别卦之内（或上下）两象互易而形成另一卦的方法。如虞翻注《系辞传》“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮”云：“无妄两象易也。”天雷无妄䷘之上下两卦相易则为雷天大壮䷡。虞氏还有“成既济定”之说，指变卦中不当位之爻，从而使阴阳爻各得其正。周立升先生认为，反卦、两象易及成既济定等说，皆属于旁通说之延伸或变形：“旁通者，爻之反也；反卦者，卦之反也；两象易者，象之反也；既济定者，失位反也。”并指

出此旁通四说皆以“一阴一阳之谓道”为基础，“从不同的维度揭示了阴阳相反且相成的道理，从而阐明了爻与爻以及卦与卦之间错综复杂的各种关系，丰富与发展了汉代象数易学的内容和体系。”^①

关于虞氏旁通说的意义，王新春教授指出：

虞氏易学的“旁通说”，约而言之，其最大的理论建树，也是其最为难能可贵之处，即在于，一方面，它从静态上朗显了“旁通卦”间阴阳相互涵摄与夫彼此所蕴物象一隐一显、对待互涵之妙；另一方面，它又从动态上揭示了相互对待的“旁通卦”动变而互通的变易转化之理——亦正因此，解读此一“旁通说”，相应地唯有从静态与动态的这两种视角切入，才能对其获致正确、全面的理解。……此说的一般性理论意义在于，它揭示了事物的存在不是孤立的，一事物在其存在与变化的每时每刻，都同时直接面对着与其相对待的另一方，此相互对待的双方，一则在静态上相互涵摄，一则又在动态上可互通或相互转化。……因此，此说仍颇富理论价值，深值吾人契合与借鉴。^②

他的这一结论有助于我们更好地理解“旁通说”的内涵。

（十二）卦变说

卦变说是关于一卦之所自来的一种学说。此说恐受启于《彖传》“刚柔上下往来”之说，许多易家从“卦变”的角度契入解释之，从而形成了在象数易学中占重要地位的“卦变说”。前文已述，京房“八宫卦说”中每一宫从一世卦至五世卦之间通过爻变而导致卦

① 周立升：《虞氏易学旁通说发微》，载《象数易学研究》（一），齐鲁书社1996年版。

② 王新春：《试论虞氏易学“旁通说”的易理内涵》，《周易研究》1996年第3期。

变,已隐含着由爻变而引起卦变的理论,只是京氏没有明确地提出“卦变说”。卦变之说至荀爽、虞翻乃臻于完善,但《周易集解》未列二家之卦变图。至宋代李之才方有完备的“卦变说”,其后的朱震在《汉上易传》、黄宗羲在《易学象数论》、胡渭在《易图明辨》中皆列“卦变图”以示之。朱熹亦将卦变图列于《周易本义》卷首。

据荀爽卦变说,乾䷀、坤䷁通过交索生出震䷲、巽䷸、坎䷜、离䷝、艮䷳、兑䷹六子卦,再由六子卦生出其余五十六卦。如,据《周易集解》所引《易》注,荀爽注《屯·彖》“刚柔始交而难生”云:“物难在始生,此本坎卦也。”是说屯卦由坎卦初六升二、九二降初变化而来。注《蒙·彖》云:“此本艮卦也。”是说蒙卦由艮卦“二进居三,三降居二”变化而来。但荀氏亦有十二辟卦生其余卦之说。如他注《损·彖》云:“损乾之三居上,孚二阴也”,意思是说,损卦来自十二辟卦之泰卦九三与上六相互易位。另外,他还认为旅卦䷷变自否䷋,讼卦䷅变自遁䷗,晋卦䷢变自观䷓等等(详见《周易集解》相关《易》注)。而虞氏多主十二辟卦变出其余五十二卦。如他认为明夷卦䷣是由“临(䷒)二之三”而来,蛊卦䷑由“泰(䷊)初之上”而来,讼卦䷅由“遁(䷗)三之二”而来,等等。但也有例外,如他认为屯卦䷂是由“坎(䷜)二之初”变化而来,蒙卦䷃是由“艮(䷳)三之二”变化而来,这又有六子生其他卦的意味。又如他为了解经的需要,认为比卦䷇由“师(䷆)二上之五”而来,颐卦䷚由“晋(䷢)四之初”而来,中孚卦䷼由“讼(䷅)四之初”而来,等等,皆由他卦而非十二辟卦而来。

依十辟卦生其他卦之说,师、比、豫、谦等一阳五阴之卦皆应由复䷗剥䷖而来,大有、小畜、履、同人等一阴五阳之卦皆应由姤䷫夬䷪而来(但虞氏易注无此注例);震、坎、艮、屯、解、蒙、蹇、升、萃、晋、明夷、小过、颐等二阳四阴之卦皆应由临䷒观䷓二卦而来;巽、离、兑、鼎、家人、革、睽、无妄、大畜、需、讼、中孚、大过等二阴四阳

卦皆应自大壮䷡通䷌二卦而来；随、蛊、渐、归妹、节、旅、贲、困、丰、涣、井、噬嗑、损、咸、恒、益、既济、未济等三阴三阳之卦皆应自否䷋泰䷊二卦而来。而为了遵守“注不破经”之传统，虞氏在注《易》时并未将其卦变说贯彻到底，虞氏也因此多招后人非议。

据《周易集解》所集虞氏《易》注，二阳四阴之卦自临卦来者有明夷、升、解、震四卦，自观卦来者有晋、萃、坎、艮、蹇五卦；二阴四阳之卦自遁卦来者有讼、无妄、家人、革、巽、离六卦，自大壮卦来者有需、大畜、睽、鼎、兑、大过六卦；三阴三阳之卦自否卦来者有随、噬嗑、咸、益、困、涣、渐、未济、旅九卦，自泰卦来者有蛊、贲、恒、损、井、归妹、丰、节、既济九卦。以上共三十九卦。

程石泉先生对虞氏卦变说进行研究后指出：

总计虞氏言卦所自来，本乎《乾》《坤》如《坎》《离》者一也。本乎六子如《屯》《蒙》二也。本乎十辟如……三十九卦三也。上下相加如《无妄》、《大畜》、《损》、《益》四也。两象易如《谦》、《豫》、《比》、《丰》、《旅》五也。卦爻特变如《小畜》《履》六也。貌似《乾》《坤》消息而实为阴牝阳灭，如《同人》、《大有》七也。两爻齐之如《中孚》、《小过》八也。^①

程先生对虞氏卦变说提出了尖锐批评，称其说“于例实为漫无系统，淆乱秩序”，“究其实，虞氏于卦变本无若何固定之条例可言，盖虞氏于解说经文时，对于某卦之辞与象，无可索解，必须借他卦以为助，或因袭前人之易例而误解之，或自创易例，以为借助他卦之藉口，‘卦变’特又其藉口之一端耳。”^②程先生崇尚清代焦循之易学，对虞氏易学多有批评。

今人常秉义尊崇明代来知德“错”“綜”之说，认为汉易卦变说

① 程石泉：《易学新探》，上海古籍出版社 2003 年版。

② 同上。

未能揭示《彖传》“往来”之旨：

无妄之“刚自外来”，汉易卦变说认为自遁三之初，即遁卦三来居初。然遁三为内卦，怎么能称“刚自外来”呢？噬嗑之“柔得中而上行”，自益卦四动之五。如来知德所言，“非柔得中而上行，乃上行而得中矣”。况且四进五，言上行亦难通。晋卦之“柔进而上行”，自观卦四动之五。四与五皆在上卦，言上行与噬嗑卦一样，于理难通。解卦“其来复吉，乃得中也”，自临初往居四，既非来，也不得中。睽卦之“柔进而上行”，自大壮初九往居上，上六来居初。柔爻亦下行，并非上行。蹇卦之“往得中”，自观上动之三，上九来居三，是来而不是往，且不得中。以上数卦与《彖传》对照，其义相差甚远。所以黄宗羲说：“以彖传证之，如无妄之‘刚自外来’，晋之‘柔进而上行’，蹇之‘往得中’，皆不能合，此虞氏之短也。”^①

常秉义所说至确，因为据虞氏卦变说，确无法令人信服地解释《彖传》中某些“上下刚柔往来”之意。但从另一方面，我们也可以说，虞氏等汉易学家在注释《周易》经传时，已力图摆脱《彖传》对《周易》古经的训解，并同时建构自己的释《易》体系。受汉易“卦气说”的影响，虞氏试图以乾坤生六子或者十辟卦，进而再生其余别卦的思维理路释《易》，而没有沿着明代来自德所说错综之义来注解《周易》。虞氏在此注重的是宇宙生化之义，而来氏注重的是阴阳之对待与翻转义。二者的注释都是广大易道之一部分。就虞氏卦变说的释《易》理路来说，正如王新春教授所云：“展现了虞翻如下非凡的学术视野和慧见，即解读一卦所表征并符示的内容，不能局限于此卦当下之所是，不能将自己的视野仅仅囿限于此卦当下之所是的范围内，还宜从物物流变的宏大视野上，以流变的视

^① 常秉义：《“卦变”说辨析》，载《周易研究》1997年第4期。

角,反溯回去,深究此卦之所自来,以便对此卦的过去和此卦截止到当下的源流变迁情形,及由此所表征并符示出的内蕴,有一种较为全面的把握,进而更为真切地理解此卦当下之所是,及其所涵蕴的未来可能之动变抑或应然之动变,从而通贯此卦之过去、现在与未来,尽最大之可能令此卦通透地了然于心。”^①

对于“卦变说”的源头,王新春教授认为:“《左传》、《国语》所记载的春秋时人的筮例中,这种因爻变而发生卦变的例子,相当普遍,实际上,《周易》古经六十四卦的经文系列,爻题之九、六,大大早已透显出了爻变必然导致卦变的道理。……《易传》特别揭示了卦中阳刚、阴柔之爻的往来推移而所导致的卦的动变之义,成为易学中卦变思想的直接源头。”^②刘大钧教授甚至发现,帛书《易传》也运用过“卦变”说。^③ 因此,卦变之说可谓由来已久。

(十三)五行说

“五行”一词最早见于《尚书·甘誓》:“有扈氏威侮五行,怠弃三正。”《尚书·洪范》则有:“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”此时已将五行与五性、五味相配应。人们多认为五行源于“五材”,即水、火、木、金、土等五种自然物质,然据《史记·律书》“黄帝考定星历,建立五行,起消息”,将五行的建立推至黄帝时代。前人多认为原始五行说源于对自然界中五种物质的简单分类,其实五行很可能源

① 王新春:《也论虞氏易学的卦变说》,载《象数易学研究》(第三辑),巴蜀书社2003年版。

② 同上。

③ 刘大钧:《帛书〈易传〉象数易学考》,载《象数精解》,巴蜀书社2004年版。

于古人对天象的观察,当与创立天文(考定星历)及历法(起消息)所需“仰观俯察”有内在的联系。又据《尚书·尧典》记载:

乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲仲,宅禺夷,曰暘谷。寅宾出日,平秩东作,日仲星鸟,以殷仲春,厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,宅南交,曰明都,平秩南讹,敬致。日永星火,以正仲夏,厥民因,鸟兽希革。分命和仲,宅西,曰昧谷。寅饯纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲,厥民夷,鸟兽毛毡。分命和叔,宅朔方,曰幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬,厥民奥,鸟兽矜毛。帝曰:“咨!汝羲暨和,期三百有六旬有六日,以闰月定四时,允厘百工,庶绩咸熙。”

说明在帝尧时代已确立春夏秋冬四季,并将春夏秋冬与东南西北相对应。按一般的发展规律,古人一开始不可能一下就将四季完全确定下来,而有可能通过立杆测影先确定冬夏两个季节,尔后,随着春夏秋冬四季四方的确立,再加上中央一方,才确立起五行。否则,组成世界的物质并不仅木火土金水五种,为什么没有确立起六行、七行?并且《系辞下传》也讲:“古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”为什么没有建立起八行?因此,五行说极有可能来自古人在仰观俯察、考定星历的过程中,确立起五的观念以后,才“建立五行”,随之又将世间万事万物逐步与五行相类比,并将万事万物标示以所属之五行属性,通透地显示出中国古人的时空观。今人刘宗迪也认为,“五”的概念应来源于原始天文学中的“五方”,以及后来与五方配对的“五时”。^①此说甚是。

《周易》古经没有谈及五行,《说卦传》有“坎为水”、“离为火”、

^① 刘宗迪:《五行说考源》,《哲学研究》2004年第4期。

“巽为木”、“乾为金”、“坤为地”(即土)之说,后人又将震归属于木,兑归属于金,艮归属于土。帛书《易传·要》则有:“故易又(有)天道焉,而不可以日月生(星)辰尽称也,故为之以阴阳;又(有)地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之以刚柔;又(有)人道焉,不可以父子君臣夫妇先后尽称也,故为之以上下;又(有)四时之变焉,不可以万勿(物)尽称也,故为之以八卦。”而且帛书《易传·二三子》也一再强调“必顺五行”、“理顺五行”,说明帛书《易传》成书时已将五行与八卦紧密地结合起来。

至汉代京房,又将具有五行性质的十二地支纳入卦体,从而在一卦内根据五行之间的生克制化来确定六亲。以乾卦为例,乾卦自初爻至上爻纳支分别为子、寅、辰、午、申、戌,乾宫本身五行属金,初爻纳子,五行为水,金生水,我生者为子孙,则初爻为子孙子水;二爻纳寅为木,金克木,我克者为妻财,则二爻为妻财寅木;三爻纳辰为土,土生金,生我者为父母,则三爻为父母辰土;四爻纳午为火,火克金,克我者为官鬼,则五爻为官鬼午火;上爻纳戌为土,土生金,生我者为父母,则上爻为父母戌土。京氏时“六亲”可能不这么称呼,因为《京氏易传》卷下云:“八卦鬼为系爻,财为制爻,天地为义爻,福德为宝爻,同气为专爻。”而陆绩所注《京氏易传》已据“六亲”说注释。如《乾》卦“水配位为福德”,陆注为“甲子水是乾之子孙”;“木入金乡居宝贝”,陆注为“甲寅木是乾之财”;“土临内象为父母”,陆注为“甲辰土是乾之父母”;“火来四上嫌相敌”,陆注为“壬午火是乾之官鬼”;等等。

《周易集解》所引诸家《易》注亦多含“五行说”。如马融注《家人·象》“风自火出,家人”曰:“木生火,火以木为家,故曰‘家人’。”《家人》卦上为巽为风为木,下为离为火,故说木生火。因京氏纳支说中各卦所纳地支即含有五行属性,故纳甲说所释《易》例亦可视为以“五行说”释《易》之例,上文已于“纳甲说”引干宝所

注,此不赘述。

除以上所述十余种注《易》体例外,在汉代象数易学中尚有京氏建候积算法,因《周易集解》未引与此说相关的《易》注,故在此不作介绍,有兴趣者可参见拙作《京氏易学中的阴阳对待与流行——兼论京易纳甲、建候、积算的建构原则》(《周易研究》2002年第2期)。《周易集解》所引诸家《易》注尚涉及爵位说、之正说。所谓“爵位说”,是指将一卦六爻与社会中的官爵名称相配应,此说发端于孟喜,完成于京房,据京氏“爵位说”,初爻为元士,二爻为大夫,三爻为三公,四爻为诸侯,五爻为天子,六爻为宗庙。“之正说”由虞翻在前代易学成果的基础上创立。所谓“之正”,是指一卦六爻中不当位之爻,或者通过两失位之爻互易而之正(即变为当位之爻),或变为爻性相反之爻而之正。六爻皆之正则为虞翻所说的“成既济定”。此说旨在说明,一切不平衡(不当位)总是趋向于平衡(六爻皆当位)的理想状态,然后又出现新的不平衡,又至平衡,以至无穷。读者可在研读《周易集解》中领略此意。

另外,还有卦身说、蒙气说、爻体说、易象说、五星配卦说、二十八宿配卦说,等等,这些理论或在《周易集解》中无相关应用,或者在象数易学体系中不占十分重要的位置,故在此不作特别介绍。

张载与《横渠易说》

丁原明

- 一 张载生平、著述和《易说》
- 二 《易说》的学术风格
- 三 《易说》的哲学思想

一 张载生平、著述和《易说》

张载既是北宋理学的主要奠基者之一,又是当时著名的易学家。他所撰写的《易说》(即《横渠易说》,以下简称《易说》),不仅奠定了他的哲学思想的基本骨架,而且也以其独特的思想和方法在北宋和整个易学史上占有重要的地位。

张载字子厚,生于宋真宗天禧四年(1020年),卒于宋神宗熙宁十年(1077年)。根据《宋史·张载传》和吕大临撰写的《横渠先生行状》(以下简称《行状》),张载原籍大梁(今河南开封),出生于仕宦家庭。祖父复,仕真宗朝,任给事中、集贤院学士等职,后赠司空。父迪,仕仁宗朝,官至殿中丞、知涪州事,赠尚书都官郎中。因其父卒于涪州任上,诸孤皆幼,不能归里,遂侨居凤翔眉县横渠镇(今陕西眉县横渠镇)南大振谷口,故世称张横渠。又以其晚年辞官回到横渠镇讲学著书,当时学者称为横渠先生。

张载少时喜谈兵,曾与邠人焦寅游一起研究过兵法,并试图联络一些人夺取洮西一带地方(今甘肃临潭县一带)。当时,北宋北部边境面临契丹(辽国)贵族统治者的威胁,西部边境也经常受到西夏统治者的侵略骚扰,这使少年时代的张载产生了组织武装反击西夏统治者侵略的想法。朝廷为了加强对西夏的防御,宋仁宗康定元年(1040年)命范仲淹任陕西经略安抚副使,兼知延州,主持

西北地区军务。是年 21 岁的张载，来到延州，上书谒见范仲淹，受到范氏的重视，认为张载可成大器。仁宗嘉祐二年（1057 年），张载登进士第，始授祁州（今河北省安国县）司法参军，迁丹州（今陕西省宜川县）云岩县（今陕西省宜川县云岩镇）令。此后又迁著作佐郎，签书渭州（今甘肃陇西县）军事判官公事。熙宁二年（1069 年），由御史中丞吕公著推荐，被宋神宗召见，并任命为崇文院校书。在此期间，他见到当时辅佐神宗推行新法的执政王安石，但由于他对新政的看法多与王安石不合，引起王安石的反感。不久，即被派往浙东处治明州苗振的案件。熙宁三年，张载案狱办毕，回到京师开封。这时张载之弟张戢，因屡次上书反对新政而得罪王安石，便由监察御史里行被贬为司竹（今周至司竹镇）监，张载遂辞职回到陕西。从熙宁三年至九年（1070～1076 年），张载前后六年在眉县横渠镇讲学著书。熙宁十年（1077 年），经吕大防的推荐，神宗任命张载为同知太常礼院，不到一年即告退，在回家途中病死于临潼，享年 58 岁。

张载在中进士后的任职期间，《行状》说他任云岩县令时，政事以“敦本善俗”为先，利用儒家思想施行教化；其在渭州任军事判官公事时，则说服或建议渭帅蔡子正采取救济灾民、招募士人取代戍兵换防等措施。《宋史》列传记载神宗向张载“问治道”，张载对曰：“为政不法三代，终苟道也。”这句话的意思就是《行状》所引张载语：“仁政必自经界始。贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已。”意谓如果不解决贫富不均、教养无法的根本问题，即便朝廷想治理好国家，那也不过是施行些一时方便的苟且之道。另外，张载写的《边议》一文，还论述了守城、积蓄、择帅、用将、养兵等问题，主张在边地城池实行族闻邻里之法。《经学理窟·周礼》篇提出了恢复西周分封制的问题，认为“后世乃谓秦不封建为得策，此不知圣人之意也”，主张以分

封制限制当时中央集权制的膨胀,试图借“封建”稳定北宋的封建制度。这些政治思想虽然不能解决北宋的社会矛盾和民族危机,并且有些也与王安石推行的新法相抵触,但仍表现了张载学贵致用、关心现实社会问题的求实精神。

张载一生专力于学问,少时就无所不学。他在见范仲淹时,范仲淹以“儒者自有名教可乐,何事于兵”(《宋史·张载传》)的劝导,勉励他读《中庸》。张载读完《中庸》仍感未足,乃读释、老之书,研读几年后无甚收获,于是又回到儒家经典,开始攻读六经。张载在嘉祐初举进士不久,曾在京城开封坐虎皮讲《易》。《宋史》列传说他:“尝坐虎皮讲《易》京师,听从者甚众。一夕,二程至,与论《易》。次日语人曰:‘比见二程,深明《易》道,吾所弗及,汝辈可师之。’撤坐辍讲。”张载是程颢和程颐的父亲程珦的表弟,无论从辈分或年龄上说,他都是二程的长辈和前辈。《宋史》列传的这段话是根据尹焞的叙述(见《二程外书》第十二祁宽所记尹和靖语),有附益增添成分,不合事实。张岱年先生对此曾作过考辨。^①但由此也可以看出张载与二程之间曾有过学术讨论,据吕大临《行状》说,张载这次还与二程讨论了“道学”的要旨,他非常有信心地说:“吾道自足,何事旁求!”于是“尽弃异学”,与佛、老之学划清界限,专心致志地研究儒家学说。

《行状》还说张载因才学出众而在关中颇有名声,文彦博任长安通判时听说张载“名行之美”,乃“聘以束帛,延之学宫,异其礼际,士子矜式焉”。但他有时间进行学术研究,写下大量著作,并使自己的思想得到成熟,是在隐居横渠镇期间。张载家境虽不富裕,仅有薄田数百亩以供生计,但他却自乐其所。《行状》说:“西归,居

^① 张岱年:《张载》,载《中国古代著名哲学家评传》,齐鲁书社1981年版,第73~75页。

于横渠故居，遂移疾不起”，“终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之。或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也。学者有问，多告以知礼成性，变化气质之道，学必如圣人而后已，闻者莫不动心有进。”张载晚年的主要著作《正蒙》就是在此期间完成的。熙宁九年（1076年）秋，他深感晚年的岁月不多了，“忽以书属门人，乃集所立言，谓之《正蒙》。出示门人曰：‘此书予历年致思之所得，其言殆于前圣合，大要发端示人而已，其触类广之，则吾将有待于学者。正如老木之株，枝别固多，所少者润泽华叶尔。’”（《行状》）这里的“门人”即苏昞。他仿效《论语》、《孟子》的体例，篇次章句，以类相从，将《正蒙》编为十七篇。

张载的著述很多，据朱熹《近思录》的《引用书目》中所列《横渠先生著作》，有《正蒙》、《文集》、《易说》、《礼乐说》、《论语说》、《孟子说》、《语录》。晁公武《郡斋读书志》所著录的张载著作，有《横渠春秋说》一卷、《信闻记》、《横渠孟子解》十四卷、《正蒙书》十卷、张横渠《崇文集》十卷。赵希弁《郡斋读书志附志》及《后志》所载，有横渠先生《语录》三卷、横渠先生《经学理窟》一卷、《横渠易说》十卷。陈振孙《直斋书录解题》中著录的有《易说》三卷、《理窟》一卷、《正蒙书》十卷、《祭礼》一卷。魏了翁为《周二程张四先生请谥奏》中还说：“张载讲道关中，世所传《西铭》、《正蒙》、《理窟》、《礼说》诸书。”（《道命录》卷九引）这些著作中，有的已在元明时期逐渐散佚。明万历四十八年庚申（1620年），中都门沈自彰（字芳扬）守凤翔，因尊崇张载之教而遍搜其书，合为《张子全书》付梓，是为凤翔府官刻本。嗣后有多种版本问世，其中明万历本、清初官刻本、康熙本皆为善本。《张子全书》收有《西铭》、《东铭》、《正蒙》、《理窟》、《易说》等主要著作，这是它的优点。但它没有采用宋本《张子语录》，而采用明吕柟在嘉靖五年（1526年）编著的

《张子抄释》中的《语录抄》，《文集》也没有参考《宋文鉴》，仅采用《张子抄释》中的《文集抄》。^①中华书局1978年出版的《张载集》，收集了迄今所有保存下来的张载著述。该集一方面参考了《宋文鉴》，采录了宋本《语录》，查考了《周易系辞精义》；另一方面，又以《张子全书》明万历凤翔府官刻本、清初翻刻本为底本，用眉县本、朱轼刻本、《正谊堂丛书》本及《张子抄释》等，作了互校、勘定和补遗，对原《张子全书》的卷次篇目做了改动，把朱熹注删去，并增补了各本书序、书目提要等若干材料。这部《张载集》收有《正蒙》（《西铭》、《东铭》并入《正蒙·乾称篇》）、《横渠易说》、《经学理窟》、《张子语录》、《后录》、《文集佚存》、《拾遗》等，应该是目前最完整和最好的一个版本。

关于《横渠易说》，从宋代《直斋书录解题》到清代的《四库总目》都称《易说》为《横渠易说》，中华书局排印本恢复了旧称。该书《宋史·艺文志》著录十卷，《直斋书录解题》著录三卷，可见在宋代有十卷和三卷两种本子流传。《易说》在流传的过程中，除《张子全书》诸本外，还有明刊白口本、清康熙十九年庚申（1680年）通志堂刊《通志堂经解》本、清乾隆十三年乙酉（1765年）《四库全书》抄本、清乾隆三十八年癸巳（1773年）《摘藻堂四库全书荟要》抄本、清同治十二年癸酉（1873年）粤东书局刊《通志堂经解》本等，中华书局排印的《横渠易说》均参考了这几种版本。关于《横渠易说》的成书年代，根据《宋史·张载传》，张载在嘉祐二年（1057年）举进士不久在开封“坐虎皮讲《周易》”时，可能已经开始撰写《易说》了。张岱年先生所撰《张载传》中的“按”说：“《易说》开始写于‘讲易京师’的时候，以后当有所增补，何时完成，没有记载，总之完

^① 参见张岱年：《关于张载的思想和著作》，见《张载集》，中华书局1978年版，第17页。

成于撰著《正蒙》以前。”^①此说基本可信。如果将《易说》与《正蒙》所涉及的易学文句相比勘，《易说》的思想虽然没有《正蒙》详尽，但它们两者之间有许多话相同，特别是《正蒙》中《太和》、《参两》、《神化》、《大易》、《诚明》、《乾称》诸篇的许多话，有的基本上是从《易说》摘录移植过来的，有的是从《易说》提炼发展出来的，有的则在《易说》中初见端萌，而在《正蒙》中却得到了全面阐释，在文句上也完善得多了。因此，《横渠易说》应是张载整个思想体系的逻辑起点，准确把握《易说》的思想内涵无论对研究张载的易学思想和哲学思想，抑或厘清北宋理学思想的发展脉络，都具有重要学术价值。

二 《易说》的学术风格

儒学在其发展演变过程中，有所谓汉学和宋学之分野。汉儒释经，专事训诂名物，讲求信而有征。宋儒对儒家经书的诠释，则注重探讨经书中所蕴含的义理，甚至主张以自己对经书的体会讲出其中的奥妙。与儒学的这种发展演化相趋步，被汉代列为“五经”之首的《周易》，其研治的内容也从汉人重象数发展到宋人重义理。

从现在流传下来的易学著述来看，象数学派在汉代的倡导者是京房、焦延寿，到北宋初，华山道士陈抟又倡导象数学，并将其象数易学传行于刘牧和李之才。刘牧推崇河图洛书，李之才宣扬卦变说。后来，周敦颐偏重讲象，提出太极图说，形成图书之学；邵雍则偏重讲数，提出先天学，被称为数学派。北宋易学的义理学派，可以追溯到王弼贵无派以义理解《易》的学风，胡瑗在北宋初正式

^① 张岱年：《张载》，载《中国古代著名哲学家评传》第三卷上，齐鲁书社1981年版，第74页。

倡导以义理治《易》。这里值得注意的是唐孔颖达所编《周易正义》，该书既保留了汉代象数学的思想资料，又保留了玄学派易学贵无贱有的义理观点，并企图调和象数学派和义理学派。北宋易学中的象数派和义理派的形成，皆以孔疏为过渡环节。所以，北宋的象数之学同汉代的象数学相比已有很大不同，即宋易中的象数学派除保留汉代以象数解《易》的学风之外，其突出的特点在于创造各种图式以解说《周易》原理，并在很大程度上剔除了汉易中的阴阳灾异和天人感应的迷信思想，故无论当时的图书之学或数学派都在向哲理化、数理化发展。同样，北宋易学中的义理派虽然继承了王弼玄学派以义理解《易》的学风，但大多数学者都反对以老庄说解《易》。他们对卦爻辞的解释，一般都继承了唐代的治《易》传统而不排斥取象说，有的甚至汲取了汉易中的卦变说，因此同王弼派的易学义理又有很大差异。而在北宋易学的义理派中，程颐偏重取义，于是形成了理学派的易学体系；张载偏重取象，于是成为气学派的著名学者。

作为同属于北宋易学义理派的两个著名学者，张载和程颐治《易》有其共同之处。如他们都反对图书派易学，都批判王弼玄学派以老庄观点解释《周易》，在对《周易》体例的理解上都源自王弼注，特别是源自孔疏，都取卦变说而肯定《序卦》，并使用“天理”的范畴以解释天下之理，等等。但是，张载与程颐治《易》的最大不同，在于“程颐以‘天理’为易学的最高范畴，而张载以气为最高范畴，前者主张‘有理则有气’，‘有理而后有象’，而后者则主张‘有气方有象’，‘气之生即是道，是易’”^①。当然，北宋气学派易学并非始自张载，像李觏以阴阳二气解释奇偶二画及奇偶之数、八卦起

^① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第266页。

源等,即已开其端。但是,李氏易说在反对刘牧派象数学时,对《周易》原理解释仍保留了洛书的形式;张载易学则以汉易和孔疏以来的元气和阴阳二气变易的法则解释易理,不以八卦来于河图、洛书而抛弃了河洛之学,终于建立起以气为核心的易学体系。因此,张载气学派易学既是在与程颐易学对峙中标新立异的产物,又是对汉唐以阴阳二气解释易理进行批判性总结的结果,它以其独特的学派风格为北宋及其以后易学的发展,做出了与理学派易学同样重要的贡献。

张载的气学易学思想反映在他的全部易学和哲学著作之中,不过对《横渠易说》这部张氏早期易学著作的研究并不过多地论及其全部易学思想,我们在上面从易学史的视角勾画北宋易学形成的脉络也只是为了简要揭示《横渠易说》问世的易学背景,粗略地说明张氏撰写这部易学专著时处在一个什么样的话语系统之中。下面,着重谈一谈《横渠易说》的学术风格和重要贡献的问题。

(一)推崇《系辞》

《宋史》本传说张载之学“以《易》为宗,以《中庸》为体,以孔孟为法”。后来,王夫之也说:“张子之学,得之《易》者深”,“张子之言,无非《易》。”(《正蒙注·序》)这里所说的《易》不是指《周易》古经,而是指《易传》。也就是说,张载治《易》既没有像李翱那样援佛入儒,也没有像周敦颐那样援道入儒,而是一心一意地本于儒家原典,选择标志着儒家世界观建立的《易传》为宗,而涵融《论》、《孟》、《庸》的思想。从《横渠易说》来看的确如此,尽管该书各种版本的经、传文和总论的编排体例不尽一致,但其侧重点在于对传文的解释,并在对传文的解释中又把侧重点放在对《系辞》的解释上。所以该书不像《易传》那样逐句解经,而是有选择地解释《周易》经传中的辞句,尤推崇《系辞》。例如该书《系辞上》说:“《系

辞》反复惟在明《易》所以为易，撮聚众意以为解，欲晓后人也。”“欲观《易》先当玩辞，盖所以说易象也。不先尽《系辞》，则其观于《易》也，或远或近，或太艰难。不知《系辞》而求《易》，正犹不知礼而考《春秋》也。”张载认为研治《周易》，应先体味《系辞》，这如同研治《春秋》应先通晓《周礼》一样。正是由于张载特别看重《系辞》，所以《易说》与程颐《易传》相比，它对易之经文的解释比较简略，对《易传》、特别是《系辞》的解释则比较详细，而程氏《易传》在形式上模仿王弼，于《系辞》恰恰没有作注释。

张载所以注重《易传》，特别是注重《系辞》的解释，是因为《易传》作为解经之作，与《周易》古经有很大不同。如果说《周易》古经是一部以八卦和六十四卦及卦爻辞预测人事吉凶，指导人们怎样活动的巫术宗教文化之书，那么，后来出现的《易传》则是一部抛弃了《周易》古经之宗教内容而继承其八卦与六十四卦符号系统的以人为中心的哲学人文文化著作。《易传》与《周易》古经所以有如此差异，最根本的原因在于它融入了儒家学说，并以儒家学说为主而容纳了其他各家的思想，从而建构了一个天道与人道、自然理序与人群社会秩序相融通的形上学体系，开启了天人合一的新路子。这样一来，《易传》中虽然也有古老的象数学思想，但相比较而言，它的义理思想更为浓重。特别是《系辞》，它无论表达“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”（《系辞上》）的由本源衍生万物的思维定势，抑或讲“一阴一阳谓之道，继之者善也，成之性也”（同上）的人性根源于天道的形上学观念，都表现出追求易学义理的高昂热情，并成为《易传》中最富有理论特色的部分。而宋易的基本特征之一，即是因经以明道，或明道以知经，将《周易》的原理高度哲理化。处在此种文化背景下的张载把治《易》的视野转向《易传》，并花费大量的文字去解说《系辞》，这符合易学史和哲学史演进的逻辑，展现了当时文化学术思想发生嬗变的真实动向。

正是由于张载早年就把治《易》的视野转向《易传》，并特别重视《系辞》，所以他的这种执著义理的学风也渗润到晚年著作《正蒙》之中，像上面提到的《正蒙》中有关论《易》的篇章，都继续以解释《周易》经传的原理为旨趣。由此可以看出，《横渠易说》推重《易传》和特别重视《系辞》，不仅为其易学思想奠定了基础，而且也为其整个哲学思想的形成与发展作了理论铺垫。

（二）偏重以象解《易》

在对《周易》体例的理解上，张载偏重于以象解《易》。《易说·系辞上》说的“观其象而玩其辞”，即认为“一卦之义即存于卦象和所取之物象之中，卦爻辞是用来说明卦象的，玩味一卦之象，方能理解其卦义”^①。

从继承关系上说，张载对《周易》体例的理解本于王弼注和孔疏。王弼曾提出一爻为主说、中位说、当位说、应位说，不同于汉易中象数学的互体、纳甲、五行等说法。张载吸取了这些说法，如他论中位说：“初上终始，三四非贵要之用，非内外之主，中爻以要存亡吉凶。如困卦‘贞大人吉，无咎’，盖以刚中也。小过，小事吉，大事凶，以柔得中之类。”（《易说·系辞下》）他通过对《系辞下》“若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备”的解释，提出以二五爻定一卦之吉凶。但是，张载并非完全沿袭王弼注和孔疏，在对卦爻辞的具体解释上却有所不同。例如既济九五爻辞：“东邻杀牛，不如东邻之禴祭，实受其福。”意谓殷王朝（即“东邻”）以杀牛之厚礼祭祀鬼神，周王朝（即“西邻”）仅用饭菜等薄约的祭礼（即“禴祭”）对待鬼神，但殷之厚祭不如周之薄祭能实得其福。其原因在于殷王

^① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第271页。

无德，鬼神不保佑他，周王有德，鬼神保佑他，所以祭祀能得福与否，不在于祭品的丰厚程度，而在于祭者有没有德。对此，王弼依《彖》文“初吉，柔得中也。终止则乱，其道穷也”，以为此卦六二爻居中位，为一卦之主。而张载则释曰：“东邻，上六也；西邻，六四也。过于济，厚也；几于中，时也。济而合礼，虽薄受福。九五既济之主，举上与下，其义之得不言而著也。”（《易说·既济》）他以九五爻为一卦之主，东邻为上六爻，西邻为六四爻，认为上六过于九五，为厚；六四近于九五，为时，以此解释既济九五爻辞。

又如，张载在对《周易》体例的理解上，有时还采用乾坤卦变说以解释卦爻辞。《噬嗑·彖》有“刚柔分，动而明，雷电合而章”语。张载对此释曰：“九五分而下，初六分而上，故曰‘刚柔分’。‘合而章’，合而成文也。”（《易说·噬嗑》）王弼注和孔疏释此，取上下二体义，即以为噬嗑卦䷔是离上震下，离柔在上，震刚在下，故说“刚柔分”。张载则取卦变说，以为上卦本为乾，下卦本为坤，上卦九五爻居下卦初位，下卦初爻居上卦五位，则成噬嗑卦，此即“九五分而下，初六分而上”，以此释《彖》文“刚柔分”。《易说》还以卦变说解释《益卦·彖》文，即谓：“上巽下动者，损上益下之道，本以动而巽，故‘利涉大川’。否卦九四下而为初九，故曰‘天施地生’，又曰‘损上益下’，又曰‘自上下下’。”（《易说·益》）益卦䷩巽上震下。张氏所说的“损上益下之道”是本于王弼注“处上而巽，不违于下，损上益下之谓也”；其“本以动而巽”，亦取自王弼义。对于《彖》文“天生地施，其益无方”句，孔疏曾以天在上，施气于下，地在下，受气于上，来解释“损上益下”义。而对《彖》文“自上下下，其道大光”，王弼注以九五爻释曰：“五处中正，自上下下，故有庆也。”张载则以卦变说解释这两句《彖》文，认为此卦原为否卦象，上卦为天乾，下卦为地坤。否卦九四爻下居初爻之位，则为益卦象，以此解释“天施地生”句。九四爻下居初位，亦“损上益下”义。他力图从

爻象的变化中,解说《彖》文的辞句。

《易说》讲卦变处很多,此不赘述。它的卦变说主要是通过孔疏而接受了汉易的传统,其中也不乏接受了程颐乾坤卦变说的影响,而与程颐只讲乾坤卦变又有很大不同。具体言之,张载的卦变说本之汉儒,即乾坤消息为十二消息卦,由十二消息卦之阴阳二爻的升降、互换变出其他卦。而程氏卦变说则是以乾坤两卦为主,六十四卦皆由乾坤两卦变来,他在注《贲·彖》时明确说过:“乾坤变而为六子,八卦重而为六十四,皆由乾坤之变也。”又如张载将随卦视为由否卦初爻上爻两爻互换而成,他注《随·彖》云:“上九,下居于初也。”而程氏认为随卦是由乾上九、坤初六互换而成的。他注《随·彖》云:“谓乾之上九来居坤之下,坤之初六往居乾之上。”张载讲卦变说的目的,在于取八卦所表征的物象,特别是取天地之象以解释卦爻辞的意义。这里便涉及取象与取义的问题。从《易说》对卦爻辞的解释来看,它有时取义,有时取象,但就其对六十四卦的解释来说,主要是取义,如取卦名的字义。如张氏释乾卦说:“乾之四德,终始万物,迎之不见其首,随之不见其后,然推本而言,当父母万物。”又说:“不曰天地而曰乾坤,言天地则有体,言乾坤则无形,故性也者,虽乾亦在其中。”(《易说·乾》)就是说,作为包罗万象的乾坤,其以乾为刚健之性,坤为柔顺之德,故乾卦取其刚健之义。《易说·系辞上》在其释《系辞》“天尊地卑,乾坤定矣”时还说:“物物象天地,不曰天地而曰乾坤者,言其用也。乾坤竟亦何形?犹言神也。人鲜识天,天竟不可方体,姑指日月星辰处,视以为天。阴阳言其实,乾坤言其用,如言刚柔也。乾坤则所包者广。”这是说,每一物象虽然都根源于天地,但《周易》所以不说“天地”而以乾坤称之,是因为以乾坤表征天地之用,从而显示其化育万物的神妙莫测的德性。这种奇妙的德性,虽然是无形的,但它却以自身所内含的阴阳为实情,以刚柔为其变化的动因和表现形态。这种

对乾坤两卦的解释,显然是立足于取义。张载对其他各卦的解说,大都取《序卦》义,主取义说。但由于他接受了孔疏和其他取象说的影响,所以很善于从卦象和所取物象中觅寻卦爻辞所内含的义理,倡导通过玩味一卦之象去理解其卦义。

对于通过玩味一卦之象来理解其卦义,张载把《系辞》文“彖者言乎象者也”释为“象为一卦之质”(《易说·系辞上》),即认为象乃一卦之体质。又把《系辞》文“八卦以象告”释为“八卦有体,故象在其中”(《易说·系辞下》),强调卦象是一卦之体制,八卦靠其象显示其卦义。正是由于张载认为取象的目的在于追求卦义,所以他在观象制器问题上,既不像《易传》那样坚持先有“道”而后有“器”,也没有像王弼那样把“象”与“意”割裂、对立起来,而是强调所谓观象制器,是指圣人取某卦之义与物象合者用以说明创作器具的意义,并非说圣人观象后才懂得创制器具。如《易传·系辞下》认为神农制造耜耒是取自益卦,即:“包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒之利以教天下,盖取诸‘益’。”《易说·系辞下》则对此释曰:“天施地生而损上益下,故播种次之。”意谓益卦之义为损上益下,表明天施地生的原理,故依此卦义教人耕种。

对于以卦象所取之物象来说明其卦义,《易说》也有多处作了解说。如释谦卦《象》文“地中有山,谦”时说:“隐高于卑,谦之象也。《易》大象皆是实事,卦爻小象则容有寓意而已。言‘风自火出家人’,家人之道必自烹饪始;风,风也,教也,盖言教家人之道必自此始也。又如言木上有水井’,则明言井之实事也。又言‘地中有山,谦’,夫山者崇高之物,非谦而何?又如言‘云雷屯’,云雷皆是气之聚处,屯,聚也。”意谓《大象》所取之物象,都来自事物的实际情况,并以此为内容而表现其卦义。如谦卦坤上艮下,取山在地下之象,说明“隐高于卑”,所以卦义为“谦”。又如家人卦巽上离下,取风火之象,即《象》文所说“风自火出”,表示烹饪,意味着家庭生

活的开始,所以卦义为“家人”。再如屯卦坎上震下,坎为云,震为雷,故《象》文说“云雷屯”;云雷所以为“屯”,盖因此乃阴阳二气积聚之处,所以其卦义为“屯”,即凝聚之义。又如其释中孚卦说:“中孚,上巽施之,下悦承之,其中必有感化而出焉者。盖孚者覆乳之象,有必生之理,信且正,天之道也。”中孚卦是巽上兑下,巽为风,兑为泽,所以《象》文说“泽上有风”。风施之于上,泽承之于下,两者相交感化生事物。张载以孚为覆乳之象,目的在于说明此卦所取之物象“有必生之理”,并以此解释《象》文“君子以议狱缓死”。

由以上论述可以看出,张载对《周易》体例的理解虽然接受了王弼注《易》的影响,但却倡导取象说而与王氏排斥取象有区别,这方面又是受了孔疏的影响。当然,与张载差不多同时的程颐也不排斥取象,但他认为象是义表现自己的形式,“假象以显义”,强调由辞以得意,象即在其中。而张载则认为义存于象中,辞所以说象,主张观象以求其意。这样,便在北宋易学史上分别形成了以义为主体与以象为主体的两个不同派别,其表现在哲学形态上则形成了理学派和气学派的差异。

(三)《周易》悉备人事变易之道

《易说》同易学史上的其他义理学派一样,都把《周易》视作悉备人事变易之道的教科书。《系辞下》有“是故变化云为,吉事有祥,象事知器,占事知来”文。意谓在口之所云和身之所为的变化中,吉事有祥兆;用《易经》象事,则通晓制器的方法;用《易经》占事,则知来日之结果。这是肯定了用占卜的方法求问吉凶祸福。而张载对此解释说:“言易于人事终始悉备,行善事者,易有祥应之理。萌兆之事,而易具著见之器;疑虑而占,则易示将来之验。”(《易说·系辞下》)“器”指卦爻画,这是说,《周易》概括总结了全

部人事变化之理,而卦爻画是反映这种人事变化之理,并表现其变化苗头的。人行善事,按其昭示的变化之理而行动,必得吉祥;所以《周易》具有预测未来吉凶事变的功能。《周易》所以具有这种预测吉凶事变的功能,是由于卦爻象变易的法则和卦爻象所昭示的变易之理,具有广泛的普适性,反映了事物的普遍规律性,它既适用于过去,也适用于将来。所以,其释《系辞》文“极数知来之谓占”时说:“极数知来,前知也。前知其变,有道术以通之,君子所以措于民者远矣。”(《易说·系辞上》)“道术”属于方法论的范畴,具体指把握和运用《周易》之变易法则的思维方法。“远”谓深远,具体指掌握《周易》之变易法则艺术的人能为民众深谋远虑。这些都是说明易包括了所有人事变化之道,人只有通过卦爻象及其变易的法则,才能掌握和运用它。

正是基于这种认识,《易说》不把占验视作乞求鬼神的卜筮活动,而是作为观察人事变易之道和事物的变易过程来理解。它在解释《系辞上》“动则观其变而玩其占”时说:“占非卜筮之谓,但事在外可以占验也。观乎事变,斯可以占矣。盖居则观其象而玩其辞,此所以动则观其变而玩其占也。”(《易说·系辞上》)这是说,占验并不是乞求神灵的卜筮活动,而是通过考察卦爻象和体味卦爻辞,以观察事物变易及推测其未来发展动向的认知过程。反映事物变易之道的卦爻象符号和表达卦爻象所内含的变易之理的卦爻辞这种文字符号,其所以具有如此功能,这是由于八卦乃依据天道之阴阳二气变易活动和变易法则而创造出来的。如乾坤两卦之象,三阴三阳,即效法阴阳二气,气有升降,阳气上升,阴气下降,故经过乾坤两卦中的刚柔爻位上下互易,便产生出其他六卦。八卦即经卦,它形成后重之为六十四别卦,分为三百八十四爻。卦象本来就源于阴阳二气的变易之道,所以它便具有吉凶之意,将其系之以辞,并结合人事加以说明,于是乃有劝诫人们避凶就吉的功

能。同样，爻亦出于阴阳二气的变易之理，所以它也含有吉凶动静，将其系之以辞加以说明，就能启示人们依其吉凶之理而行动，使人懂得事变和忧患，这如同老师和父母亲劝诫自己的学生和子女一样，一点也没有什么神秘性。此所谓：“盖八卦本天道，三阴三阳一升一降而变成八卦，错综为六十四，分而为三百八十四爻也。因爻有吉凶动静，故系之以辞，存乎教诫，使人动则观其变而玩其占，其出入以变，内外使知惧，又明于忧患与故；无有师保，如临父母。”（《易说·系辞上》）它在解说《系辞上》“系辞焉，所以告也”文时又谓：“易象系之以辞者，于卦既已具其意象矣，又切于人事言之，以示劝诫。”（同上）

由此出发，张载在《易说》中对“占验”和“卜筮”作了辨析。他认为“卜筮”虽是向龟蓍卜问吉凶，但并非是以龟蓍为神灵之物，故其在释《说卦》“幽赞于神明而生蓍”时说：“事在未来之前，吉凶在方策之上，蓍在手中，卒归三处一时合，岂非幽赞于神明而得尔也？”（《易说·说卦》）这里的“方策”系指卦爻象和卦爻辞。就是说，人们在占验时虽然手握蓍草推测吉凶，但蓍草只是作为占验未来的工具，它本身并不能直接告人以吉凶，其根本的依据在于卦爻象和卦爻辞所蕴含的义理，反映和体现了天道阴阳二气的变易之则。所以，张载一方面肯定《周易》具有占验人事吉凶的功能，即：“《易》之为书，有君子小人之杂，道有阴阳，爻有吉凶之戒，使人先事决疑，避凶就吉。”（《易说·系辞上》）另一方面，他又指出《周易》的这种占验人事吉凶的功能主要体现在“显道”、“神德行”上。即他在解释《系辞上》“显道神德行”时所云：“显道者，危使平，易使倾，惧以终始，其要无咎之道也。神德行者，寂然不动，冥会于万化之感而莫知为之者也。受命如响，故可与酬酢，曲尽鬼谋，故可与祐神。显道神德行，此言蓍龟之行也。”（《易说·系辞上》）按照高亨先生的解释，传文中的“显道神德行”意谓：“《易经》能显示

道、神、德、行。”^①而张载在《易说》中则把“显道”与“神德行”分而释之,认为“显道”是说六十四卦之所以能示人吉凶,在于它能显示人事和事物变易的法则,使人从中通晓危险可以转化为平安,慢易可以转化为倾覆的道理,以便对事物的终始变化过程抱以警戒之心,从而使自己的行动做到无悔恨。认为“神德行”,是说《周易》中的卦象虽然寂然不动,它不能直接告诉人事和事物变化的吉凶趋向,但它由于根源于天道之阴阳二气的变易之则,故而能暗中与事物的变化之理相感相应,其作用神妙莫测而“莫知为之者”。从这个意义上说,用《周易》六十四卦预测吉凶祸福,就像人接受绝对命令和事物受到外力的作用发出声响一样,它有求必应;就像古代宴会上主客以酒回敬的“酬酢”那样,不用作准备即可使人应付各种事变。同样,由于六十四卦与天地万物之道相应,所以用它来预测人事上的吉凶祸福,就可以神妙莫测,非常灵验,乃至穷尽所有鬼神之智谋。这里的“鬼”指多谋,“神”指神奇妙用,均说明用六十四卦占验可以帮助人们解开吉凶之谜,说明用六十四卦占验所以具有灵验性则在于它反映了天道之阴阳二气的变易法则和体现了圣人的智慧。正是在这个意义上,《易说》才以“显道”、“神道行”来概括“蓍龟之行”。这里的“行”即是德行、德性,即指《周易》的性质;也就是说,《周易》的性质即“显道神德行”。这样一来,《易说》便赋予传统的卜筮观念以理性的解释。

由此,张载得出易本天道而归于人事的结论,他说:“易即天道,独入于爻位系之以辞者,此则归于人事。”(《易说·系辞上》)按照儒家的传统观点,人事的最重要内容是怎样修德做人的问题,故而张载便把《周易》视为修德进业之书,认为人之所以遵循《周易》之显示的变易法则行事即可“避凶就吉”,还在于《周易》能教

① 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社1979年版,第531页。

人修德进业。也就是说,人具备道德教养,方可有条件用龟筮占验未来、避凶就吉。张载在释《系辞上》“知崇礼卑……成性存存,道义之门”时说:“夫《易》,圣人所以崇德广业,以知为德,以礼为业也,故知崇则德崇矣。此论易书之道,而圣人亦所以教人。……天地设位,故易行乎其中,知礼成性,则道义自此出也,道义之门盖由仁义行也。”(《易说·系辞上》)在他看来,圣人正是凭借《周易》教人修德广业,才使人知礼成性,通向“仁义”、“道义”的门户的。这样,张载《易说》便从解说《周易》的体例、性质等易学问题转向了对人事等哲学问题的探讨,从而为宋明儒学解决天道性命之学作了启导。

三 《易说》的哲学思想

众所周知,汉唐是儒学由“独尊”走向衰落的时期。导致儒学在这个时期走向衰落的原因比较复杂,仅从哲学上看,这除了受到魏晋玄学和外来佛教思想文化的冲击与挑战外,更与其自身缺乏一种哲学本体意识和超越追求有直接关系。汉唐儒学的哲学基础主要是以元气为本原的宇宙生化论,这无论从官方尊奉的大儒到所谓“异端”思想家,抑或一些医书(如《黄帝内经》)、纬书等,都是以元气的生化流行来构筑其宇宙图式的。这种以元气为本原的宇宙生化图式虽然也在特定层面展示了中国哲学的“天人合一”的思维企求,但它由于缺乏本体的依据而没有形成一种知天、成圣的超越意识与超越追求,因而就经不起以无为本的玄学和以“空”为体为性的佛教的冲击。这正如张载对汉唐儒所作的总体评价:“与诸生讲学,每告以知礼成性变化气质之道,学必如圣人而后已。以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大蔽也。”

(《宋史·张载传》)

张载所指出的这种“知人而不知天,求为贤人而不求为圣人”之弊,不仅在汉儒那里确实存在着,而且在中唐以后的韩愈、李翱那里也仍然未改。韩愈虽然从排佛出发,宣扬和维护儒家政治伦理的“道统”,恢复儒家的道德人性论,但由于他仍然以古老的天命论为号召,并试图绕过佛、道两家的本体论和心性论,所以无法改变汉唐儒学所存在着的“天人二本”的情况。同样,李翱虽然既批判佛教,又援佛入儒,并初步把佛教的心性说与儒家的性命说结合起来而提出了“复性”说,从中表现出融天人为一体和将儒家伦理本体化的新倾向,但由于他冷漠佛、道的本体论,也就无法突破古老的天命论,因而也无法担当重建儒学的历史使命。这种情况持续到周敦颐才一改儒学罕言“性与天道”的传统,他援道入儒,把道家(包括道教)的天道观与儒学伦理结合起来,试图将汉唐的宇宙生化论改造和提升为人的道德本体,这无疑为儒学的重建开出了一条新思路。但是,由于周敦颐的易学来源于道士陈抟的解《易》系统,他的《太极图说》不能完全摆脱道家 and 道教的影响,所以仍然未跳出“体用殊绝”、“天人二本”的窠臼。这种情况表明,儒学欲与佛、老划清界限,在天道性命的层面上重构其精神家园,就必须另辟蹊径,这其中的一条途径就是张载所尝试的“以易为宗”、“反而求之《六经》”的“原儒方式”^①。

由于张载选择了标志先秦儒家世界观建立的《易传》作为解说易理的切入点,还由于他把天道阴阳二气的变易之道作为《周易》的基本原则,这样便使他在探求易理的过程中,既可创制出深入阐发孔孟儒学关于人性、人德、人道的若干哲学概念与范畴,又可将

① 刘学智:《〈横渠易说〉与张载的天人合一思想》,《陕西师范大学学报》1992年第2期。

人性、人德、人道与天道相沟通,从而建构出一个超越汉唐儒学的新体系。对于张载所创造的这个儒学新体系,吕大临在《行状》中概括说:“其自得之者:穷神化,一天人,立大本,斥异学。”而张氏的这个“自得之者”,在《易说》中就奠定了基础。他从《易传》的天道观出发,建立了“太虚即气”的气本论;然后用这个气本论去阐释《孟子》和《中庸》的心性论,确立了宋明理学“性与天道合一”的根本主题;接着又以“穷神知化”、“穷理尽性”等展开其认识论和道德论,从而使天与人、人性与天道、本体论与心性论结合起来,初步完成了对汉唐儒学隔离天人之弊的改造。下面,即探析《易说》的哲学思想。

(一)“太虚即气”的气本论

“气”是中国传统哲学中的一个古老概念,《左传》有所谓“六气”说,《国语·周语》记载周太史伯阳父曾用阴阳二气的失序解释当时地震发生的原因。但把“气”提升为“元气”,并用它来建构宇宙生化论图式则发生在汉代,无论以《淮南子》为代表的黄老道家抑或其他一些儒、易人物和著作,都曾用一气分为阴阳而判为天地的原理阐释宇宙万物的形成。特别是汉易中有卦气说,它把阴阳二气纳入八卦图式,并用阴阳二气的变易解释易理,尽管这种卦气说曾受到魏晋王弼易学以无为为本的本体论的冲击,但唐孔颖达《周易正义》除保留王弼的玄学解《易》形式外,还继承了汉易以阴阳二气解易的传统,并对宋初李觏的解《易》产生了影响。张载正是在吸收孔疏、李觏易学中阴阳二气观念的基础上,并针对佛、老的讲“空”、讲“无”,在《易说》中初步提出了“太虚即气”的气本论思想。

《易说》的气本论不同于汉唐气化论的重要之处,就是张载从体悟大易的生生原理出发,用“太虚之气”取代了“元气”。他说:“太虚者,气之体也”,“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即

气则无有有无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（《易说·系辞上》）“太虚”一词原出于道家，《庄子·知北游》云：“不过乎昆仑，不游于太虚。”此处的“太虚”即深远的大虚，后被用来解释太空。以“太虚”解说易学中的问题，见于张湛的《列子》注。他在《天瑞》注中解释《易纬》“太易者，未见气”时说：“易者不穷滞之称，凝寂于太虚之域，将何所见耶？如易系之太极，老氏之浑成也。”此处的“太虚”，系指未呈现气的虚空状态。又韩康伯注《系辞》“阴阳不测之谓神”时，认为天地万物“莫不独化于太虚”。此处的“太虚”，仍指无限广大的虚空，它与《庄子·知北游》、《列子·天瑞》注一样，都把“太虚”视为无限广大的空间场所，其与气的关系并不明确。到孔疏，其在以太虚解释王弼的虚无时，则认为“虚无是太虚不可分别，唯一而已”（《周易正义·系辞上》），太虚是指“太一虚无，无形无数”（同上），即“元气混而为一”（同上）。与庄子、张湛和韩康伯不同的是，《易说》不仅认为太虚是气存在和变化的场所（“气之聚散于太虚”），而且它本身也以气为质体（“太虚者，气之体也”）。与孔疏不同的是，《易说》不仅认为气充满太虚，而且还以“太虚之气”取代了“元气”。因此，《易说》的“太虚即气”说应是对汉唐元气生化说的突破，并标志着中国古代哲学的宇宙论开始由元气论发展到气本体论。

由此出发，张载认为不管有形的物体抑或无形的虚空，均属于“气”的不同表现形态，它常以幽明、聚散、出入（产生与消亡）、形不形（有形与无形）的形式而存在。《易·系辞上》有“仰以观于天文，俯以察于地理，此所以知幽明之故”语，张载对此解释说：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明而不见者非无物也，乃是天之至处。”（《易说·系辞上》）意谓看得见之物为“明”，看不见之物为

“幽”；但“幽”并不是虚无，因为世界就是由看得见之物和看不见的“天之至处”所构成的。为了说明世界何以呈现“幽”与“明”的存在状态，张载用“气”的聚散对其作了解说，即谓：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。”（同上）他认为天地万物都是由物质形态的“气”所构成的，“气”凝聚时形成万物，并通过光色显现其形体，使人能够看得见；它散则为虚空，无光无色，使人无法看见。所以世界只存在“幽明”之分，不存在有无差别。因此，“太虚”不是空无所有，而是“气”散的状态，即本来的、原始的存在状态。“太虚”聚为万物，仍不改变“气”的本质；万物散入“太虚”，乃恢复了它们本来的状态。“气”则是“太虚”与天地万物的总和，是客观世界的总称。此即《易说·系辞下》说的：“散见万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。形聚为物，形溃反原。”《易说》的这个观念在后来的《正蒙·太和篇》中得到了进一步发挥，即谓：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”，“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知虚空即气，则无无。”这里的“客形”，是说一切有形的现象都是由“气”所派生出来的暂时、易变的形态，而“太虚”这个“气”之本体则是永恒的常在，这正如冰产生于水一样，冰随时可能融化，而水却常存。

既然一切有形的物体和无形的虚空，都是太虚之气聚散、出入的结果，那么这就等于肯定了太虚之气是在不停地运动变化着的。所以，《易说》在解释《系辞》文“天地絪縕，万物化醇”时说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，易所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹，野马者欤！此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为霜雪，万品之流行，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。”（《易说·系辞下》）张载认为，气

充满太虚之中,在一升一降地运动变化着,其中阳气轻浮而上升,阴气重浊而下降,二气相感乃凝聚成风雨霜雪,山川草木等万物,此即“天地絪縕,万物化醇”。这里所说的上升和下降,即指阴阳互相推移,或相吸引,或相排斥。由于这种运动变化非常微妙,看起来似乎非常神妙,使人不可捉摸,所以张载把它称之为“神”。《易说·系辞上》说:“物虽是实,本自虚来,故谓之神。”“大率天之为德,虚而善应,其应非思虑聪明可求,故谓之神。”“《易》言‘感而遂通’者,盖语神也。虽指暴者谓之神,然暴亦有渐,是亦化也。”这里的“暴”,谓急遽,即指急遽的变化;“渐”,谓逐渐的变化。张载认为,不管现象事物的急遽变化抑或逐渐变化,都是“气”之存在和运动变化的神奇功能的显现,都属于“太虚”的属性。那么,太虚之气何以在“暴”、“渐”过程中呈现出“神”的作用呢?张载在《易说》中提出了“一物两体”的命题。

他在释《说卦》文“参天两地而倚数”时说:“一物两体者,气也。一故神(两在故不测),两故化(推行于一)。此天之所以参也。两不立则一不可见,一不可见则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”(《易说·说卦》,括弧内文,是张载自注)。张载认为,“一物两体”即是“气”,它兼有虚实、动静、聚散、清浊两个方面。此两体不可分离,相互依存,成为一体,此即“其究一而已”。但此两体的相互依存,又是以两者的相互对立为前提的,此即“两不立则一不可见”。而没有两者的相互依存为基础,它们之间也就不能相互作用和推移,此即“一不可见则两之用息”。由于有对立面的相互依存,才有气的运动变化,并且好似神秘莫测,此即“一故神”。但这种相互依存并非是单纯的统一,而是在依存、统一中包含着两者的对立,所以又注“两在故不测”。由于有对立面的相互依存和相互对立,才有气化的过程,所以说“两故化”;还由于对立面之间的相互依存和相互对立始终是相互结合而

不分离的，所以又注“推行于一”。故而，张载所提出的“一物两体”，实际上是指阴阳二气的矛盾统一体，它们既对立（“两”）又统一（“一”），共同构成了气运动变化的根源和动力。他在《易说》中所提出的这个哲学观念，在后来的《正蒙》中得到了进一步显示，即《神化》篇所云：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”“神”即气内在的运动性能或功用，不过这里似乎更强调阴阳二气相统一的一面乃是气之运动变化的根源。

由于《易说》把“气”视作包含阴阳二气的矛盾统一体，这就赋予了“太虚即气”以辩证的本性。正是从这种气本论出发，张载回答了易学中的一些理论问题。

首先，他提出了“有气方有象”的命题。

如前所述，张载是在肯定卦象和所取物象的基础上解释卦爻辞中的义理的，而象是与形密切相关的一个概念，张载认为，象与形的区别在于形指大小方圆等形状或形体，象指刚柔动静等性能；有象者不一定有形，有形者必有象，而其相联系的方面，在于形可为转化为象，象可以转化为形，二者只有幽明之分，并无有无之别。张氏既然肯定有形与无形之物均是气之聚散的表现形态，那么这就意味着无论有形有象之物抑或无形而有象之域，也均是气之聚散的存在状态。大概基于这种思维理路，张载研究了气和象的关系，提出了“有气方有象”这个命题。他在解释《系辞》“夫乾天下之至健也”一段文字时说：“太虚之气，阴阳一物也，然而有两体，健顺而已。亦不可谓天无意，阳之意健，不尔何以发散和一？阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，少不顺即有变矣。有变则有象，如乾健坤顺，有此气则有此象可得而言；若无则直无而已，谓之何而可？是无可得而名。故形而上者，得辞斯得象，但于不形中得以措辞者，已是得象可状也。今雷风有动之象，须得天为健，虽未尝见，然而成象，故以天道言。及其法也则是效也，效著则是成

形，成形则地道也。若以耳目所及求理，则安得尽！如言寂然，湛然，亦须有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中。”（《易说·系辞下》）这是说，天阳之气至健，所以主散发和一；地阴之气常顺，所以地体随天而行，若稍有不顺即有变异。有变化必然有象显示出来，但归根结底这是阴阳二气交互交易的结果，正如乾坤健顺为阴阳二气之象一样。同样，形而上者，虽无形，但仍有象可以形容；如雷风之动，来自天阳刚健之气，虽无形可见，及其成为天象，便可以天道称之；阴气常顺，效法阳气而动，及其成为地形，则以地道称之。因此，有气必有象，天象来于天之气，地象来于地之气，气和象是不可分离的。张载在《易说》中提出的这个思想，在后来的《正蒙》中得到了进一步推阐，如该书《乾称》说：“凡可状，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也（舍气，有象否？非象，有意否？）。”此种观点，显然是受了李觏有气而后有象、有象而后有形说的影响，其与程颐所说的“有理而后有象”、世界统一于理的观点是相对立的。

其次，张载还提出了“气之生即是道即是易”的命题。

如前所述，张载《易说》在对《周易》的性质和意义的诠释上，提出了易本于天道而归于人事的见解。而他所说的“天道”，即指阴阳二气变易的过程和法则，其既是《周易》的基本原理，又是解释卦爻象变化及卦爻辞所含义理的终极性依据。既然如此，那么，气不仅是天地万物的本原，而且它的变易即气化的过程，也就是天地万物运动和变化的过程，它的变易法则亦即是天地万物所遵循的规律。正是基于这种思维进路，张载得出了“气之生即是道即是易”的结论。他在解释《系辞》文“形而上者谓之道”时说：“凡不形以上者，皆谓之道。惟是有无相接与形不形处，知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易。”（《易

说·系辞上》)这是说,气的变化是从有形与无形相交接处开始,它一方面表现为无形体,另一方面又可以转化一切有形之物,所以气能统一有形与无形。气虽然无形体,但它却生生不已,并且是无心的,此即“无则气自然生”。而道是无形的,故气之生生不已的变化过程即是道,即是易。由此可见,《易说》所说的“道”,实际上就是阴阳二气的变易之道,也就是作为日月运行变化过程和规律的天道。所以,它又说:“道,行也,所行即道也。《易》亦言‘天行健’,天道也。”(《易说·系辞上》)张载的这个“气之生即是道”的思想,在其后来的《正蒙·太和篇》中得到了发挥,他直接提出了“由气化有道之名”的命题,并强调“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简,其究也广大坚固”。这里的“太和”系指阴阳二气处于高度和谐的状态,“道”则指气化的过程。也就是说,在此种高度和谐的状态中,由于阳气轻浮上升,阳气重浊下降,阳动阴静互相交感,而使两者之间产生相互吸引,相互推荡,相互胜负,相互屈伸等运动形式,并且这种气化过程经过了由细微而简易、由广大而坚定的发展阶段,最终展现为万事万物的运动变化形态。这就更加明确地阐述了“道”从属于“气”,没有“气”即没有“道”的哲理。正是由于天道运行不止,万物生生不息,都是阴阳二气交感和变易的自然过程,而易理的任务在于阐发气化为道的规律,所以《太和篇》便得出了“不如野马、絪縕,不足谓之太和。语道者知此,谓之知道。学易者知此,谓之见易”的论断。这样一来,张载便进一步充实了他的气论哲学,从而与程颐易学将阴阳之理视为形而上的道,有着根本差别。

再次,张载又用“一物两体”解释“太极”。

“太极”作为《周易》中关系到六十四卦根源的一个重要范畴,易学史上对它的阐释从来都是见仁见智的。仅就张载的时代来说,周敦颐曾以“自无极而为太极”解说“太极”,采取近似于从无生

有的宇宙论模式,以融合儒、道;而程颐则以“理一”为“太极”。张载与他们不同,他用气本论解释了“太极”。他在释《说卦》“立天之道曰阴与阳”语时说:“一物两体,其太极之谓欤!阴阳天道,象之成也。刚柔地道,法之效也。”(《易说·说卦》)又在释《说卦》“参天两地而倚数”时说:“有两则有一,是太极也。若一则有两,有两亦一在,无两亦一在^①。然无两则安用一?不以太极,空虚而已?非天参也。”(同上)此处的“两”即指互相依存而又互相对立的矛盾的两个方面,亦即《易说》中着力论述的“乾坤之道”。这个乾坤之道,其展现为天之道乃阴阳二气,展现为地之道乃刚柔之性,而太极作为统合阴阳二气、有形与无形和刚柔等属性的整体性存在,它就是宇宙的终极性本体和最高原理。正是基于这种理路,《易说·说卦》还提出了“一太极两仪”的命题,即云:“地所以两,分刚柔男女而效之,法也。天所以参,一太极两仪而象之,性也。”朱伯崑认为此处的“一太极两仪”并非“一物两体”之义,“意思是太极自身包涵两体,一乃整体之义”^②。其解释颇有道理,这更进一步说明了太极既是阴阳二气的统一体,又是整体性、绝对性和唯一性的宇宙本体。孔疏曾沿用了汉易的说法,把太极释为天地未分之前的“元气混而为一”。张载以太虚之气取代元气,并用“一物两体”、“一太极两仪”解释太极,这既是对汉代以来的元气说的扬弃,又是对王弼玄学派的太极虚无说、程颐的理一太极说和周敦颐的无极说的批判和改造,从而在最高哲学层次上强化了他的气本论体系。正是由于张载在《易说》中把太极视作阴阳二气的统一体,并认为阴阳二气之间始终是一种一而有两、两而有一的和谐共存关系,所

① 朱伯崑认为此“无两亦一在”,按上下文意,当作“无两亦无一”。见《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第309页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第317页。

以他在《正蒙》中又用“太和”指称本体。余敦康先生说：“气一物两体，名之为太极，也可名之太和。”^①因此，张载在早年和晚年分别用“太极”和“太和”指称本体，这是他在不同历史时期所作出的哲学突破。

(二)“天道即性”的天人观

前面谈到，性与天道的关系是宋明儒者所着力解决的一个中心问题。张载《易说》从“太虚即气”的气本论出发，对这个中心问题发前人所未发，以“性”为中介合一天人，建构了一个有别于汉唐天人图式的新天人观。

张载在《易说》中所说的“天道”，一是指日月星辰运行变化的天象，即该书《系辞上》说：“人鲜识天，天意不可方体，姑指日月星辰之处，视以为天。”后来，《正蒙·太和》视昼夜、四时的变化过程为天道，“昼夜者，天之一息乎！寒暑者，天之昼夜乎！天道春秋分而气易，犹人一寤寐而魂交”。二是指阴阳二气的运动变化过程和法则，即《易说·说卦》所云：“阴阳气也，而谓之天；刚柔质也，而谓之地。”该书《系辞上》亦云：“天惟运动一气，鼓万物而生，无心以恤物。”概而言之，天道就是各种天象的总和及其变化过程和法则，其中阴阳二气及其相互交感则成为天道的终极决定者和发动者。由此，张载认为天道的基本功能是“造化”、“生生”，并强调这种“造化”、“生生”是一个自然而然的过程。他在解释复卦《彖》文“复其见天之心乎”时说：“大抵言‘天地之心’者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷复见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。”而在释观卦《彖》文“圣人以神道设教”

^① 余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，学林出版社1997年版，第305页。

时又说：“有两则须有感，然天之感有何思虑？莫非自然。”在他看来，天道化生万物作为一个客观的自然过程，其相对人道而言，理应是“无心”的，即谓：“天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？”（《易说·复卦》）但是，就天地以生物为本来说，它阴阳交感，运行不息，仿佛有“天地之情”、“天地之心”，甚至有“天地之大义”。然而，“观书不当以文害辞，如云义者出于思虑忖度。《易》言‘天地之大义’，则天地固无思虑。‘天地之情’、‘天地之心’皆放此”（《易说·恒卦》）。因此，所谓“天地之心”，即是内在于宇宙万物中的客观规律、自然功能，也就是宇宙之心。由于这个宇宙之心既藏于内又形于外，所以它一方面代表了世界化生万物的功能和规律，另一方面又表现为宇宙大化流行的生生不息过程，故而宇宙之心亦即是宇宙造化本身。由此可以看出，张载在《易说》中对“天道”、“天地之心”等理解，基本上是以自然主义哲学为根据的。

然而，倘若张载《易说》一以自然主义的视野来解说“天道”、“天地”或“天地之心”等，那么他就有可能陷入“蔽于天而不知人”的理论困境，难以同道家的天人观划清界限。由于《易说》采取了原儒的方式，加之它概括和吸取了以前天人观上的一些积极成果，所以也力图区分天与人、天道与人道。该书在释《系辞》文“鼓万物而不与圣人同忧”时说：“系之为言，或说易书，或说天，或说人，卒归一道，盖不异术，故其参错而理则同也。鼓万物而不与圣人同忧，则于是分出天人之道。人不可以混天，鼓万物而不与圣人同忧，此言天德之至也。”（《易说·系辞上》）这里的“天德”，即指天或天道所具有的自然品性。也就是说，人有意识、有思虑、有忧乐，而天或天道作为一种自然的客观性存在，它没有人的这些精神、意识属性。正是基于这种天与人的区分，张载在天道观上认同老子关于“天地不仁”的思想，而反对他关于“圣人不仁”的说法，指出：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也。‘圣人不仁，以百姓

为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁，所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也。”（同上）但是，按照这种“天地不仁”和“圣人有仁”的区别，只能得出天归天、人归人，天人相异、天人不相合的结论。显然，这种结论既不能解决性与天道的关系问题，又与《周易》所奠立的天人合一精神相抵触。

张载《易说》的创新之处，在于他在肯定“易即天道”的同时，提出了“天道即性”（《易说·说卦》）的思想。并且，由于他把造化不已的“天易”（即无形的先天之易）作为研究的对象，而造化不已的天道又与性相同一，所以他又进一步提出：“易乃是性与天道，其字日月为易，易之义包天道变化。”（《易说·系辞上》）

《易说》所论述的“性”，即是客观天道的本性，亦即“天能谓性，人谋为能”（《易说·系辞下》）。由于张载以“太虚之气”释“天”，而天道即是阴阳二气变易的法则和过程，所以“天道即性”亦可理解为“气”所固有的本性。大概正是因循《易说》的这个思维路向；其后的《正蒙·乾称篇》则明确地提出：“合虚与气，有性之名”；“性者万物之一源”；“体万物而谓之性”。据此，《易说》中的“性”与“气”、“道”等范畴具有同等重要的地位，它是与天道相同一并为天道所蕴含着的固有“天性”。这个“天性”以阴阳大化流行展示于万物之中即形成物性，所谓“万物皆始，故性命之各正”（《易说·上经·乾》）。亦即后来他所言：“天下凡谓之性者，如言金性刚，火性热，牛之性，马之性也，莫非固有；凡物莫不有是性。”（《张载集·性理拾遗》）其呈现于人，遂形成人性，所谓“天之德，圣人之性”，“成性则跻圣而位天德”（《易说·上经·乾》）。亦即后来他说：“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”（《正蒙·诚明篇》）既然如此，那么“天性”就是一个抽象的、普遍和绝对性的存在，它不仅具有宇宙本体的意义，而且也是贯通天与人、天与万物的中介和纽带。但是，张载更立足于谈人之“性”，即“言性已是近人言”

(《易说·系辞上》)。那么,何谓“近人言”的“性”呢?他在释《说卦》文“将以顺性命之理”时说:“阴阳、刚柔、仁义,所谓‘性命之理’”;“阴阳天道,象之成也;刚柔地道,法之效也;仁义人道,性之立也”;“易一物而合三才,天地人一:阴阳其气,刚柔其形,仁义其性”。在他看来,由于天地人“三才”都本于太虚之气的大化流行,都具备固有的“天性”,所以作为“性命之理”则由阴阳、刚柔、仁义所共同构成,并通过天、地、人“三才”三个不同的子系统分别体现出来。故而,对人这个子系统来说,“仁义”就是那个形而上的“天性”在人身上的展示,并成为人之所以为人的最根本的属性和规定。这样一来,张载不仅把一向为儒家奉为圭臬的“仁义”契入了“近人言”的“性”中,而且还通过“天性”涵具“仁义”而将这个儒家伦理道德观念提升到宇宙本体的高度,从而为时儒探寻天道与人性的统一开辟了门径。

由此,张载还以“参”论证人性与天道的统一性。他认为天以“参”为性,即:“地所以两,分刚柔男女而效之,法也;天所以参,一太极两仪而象之,性也。”(《易说·说卦》)“参”有参错、交感、参与、配合、并列等意,此处的“参”则指“一物两体”的对立统一,也就是那个太极(虚)一元之道体的本质属性。由于张载认为人命也是那个太极(虚)一元之道气化流行的产物,所以人也以“参”为性,“故人亦参为性,两为体”(《易说·系辞上》)。然而,“参天两地,此但天地之质也”(同上),人与天虽然都以“参”为性,但由于“得天地之最灵为人”(同上),所以人之性就不同于物之性。正是在这个意义上,张载说:“盖尽人道,并立乎天地以成三才,则是与天地参矣。”(同上)这里的“参”不啻指“一物两体”的对立统一,而且更指人可以参与或配合天地进行创造性活动,这显然突出了人的主体性、能动性和价值性。张载《易说》的可贵之处,在于他在天地人三才合一于太极一元之道体的视野下,对人何以具有主体性、能动

性和价值性的问题作了不懈地哲学探索。他认为人所以能参与或配合天地进行创造性活动,盖缘于人既是一德性主体,又是一知性的主体。故他在解释《系辞》文“一阴一阳之谓道”时说:“一阴一阳是道也,能继继体此而不已者,善也”;“仁者不已其仁,姑谓之仁;知者不已其知,姑谓之知”;“其成就之者,则必俟见性,是谓之圣”(同上)。就是说,人和万物虽然都本于阴阳大化之流行,但这并不意味着人和万物相同,而人超越于万物之处在于他有仁、智,并直至将这种仁、智成就为“见性”的完美(“善”)的生命存在。因此,人的主体性、能动性和价值性虽然以“仁”、“智”为标志,但这种主体性、能动性和价值性的内在根据却是外得于天而内存于身的“性”。从这个意义上说,“性”即是贯通于天、地、人三才中的“理”,天与人所以皆以“参”为性,盖缘于两者同合于一个“天性”或“理”,其“分殊”只是在阴阳相感的大化流行过程中发配到天、地、人这三个不同的子系统分别有阴阳、刚柔、仁义的不同表现形式而已。张载正是通过以参为性的缜密论证,一方面使人性进一步获得了“仁义”道德伦理的内涵,另一方面又将这个“仁义”之性提升到与“天道”、“天德”、“太虚之气”等本体论范畴同等重要的地位,使本体论与价值论相合一。这样,他不仅阐扬了天与人、主体与客体相合一的思想,而且还赋予其本体论以人文关怀和人文精神的品性,真正从价值层面对古代天人关系作了沟通,从而初步透出他“为天地立心”的为学宗旨。

正是以这种天人、道性合一的新天人观作观照,张载反对以前天人观中所存在着的那种各执天人一端的偏弊,主张把知人与知天沟通一致起来。他说:“天道即性也,故思知人者不可不知天,能知天斯能知人矣。知人知天,与穷理尽性以至于命同意。”(《易说·说卦》)但由于《易说》所初步构筑的这个新天人观是以阐释易理的方式表述出来的,而易理与天地人的规律在本质上又是同一

的,故张载论天人“不得不拘于易学的天人系统”,并“逻辑地把天道‘归于人事’”^①。他从“易与天地准”、《易》能“弥纶天地之道”的易理出发,认为《易》的本性既得天而不遗人,又得人而不遗天,“得天者而未始遗人,《易》所谓不遗、不流、不过者也”(《易说·系辞上》)。并且,“卦本天道”,爻、辞“则归人事”。所以,人只要按照易理办事和行动,做到“躬天德而诚行之”(《易说·说卦》),穷理尽性以至于命,就会与天道相合一。基于这种认识,张载既反对佛老将天人混为一谈,而力主“分出天人之道”;同时又反对割裂天人,强调“天人不须强分”。指出:“《易》言天道,则与人事一滚论之,若分别则只是薄乎云尔。自然人谋合,盖一体也,人谋之所经画,亦莫非天理。”(《易说·系辞下》)在他看来,天理与人理相通,天性与人性相合;天道的变化是自然而然的,人事谋画的理则在于顺化性命,达至天人一体,故而天人“不须强分”。至此,张载不仅回答了人性根源于天道的问题,而且还以天道、人事“一滚论之”,回答了人怎样通过易理去把握天人、性道合一的问题,因而为宋明儒探求天道性命之学迈出了可贵的一步。

(三)“穷神知化”的境界论

既然“天性”是涵具阴阳、刚柔、仁义的性命之理,那么人对于这个性命之理的把握不仅属于一个认知问题,而且更是一个道德修养和精神境界问题。张载《易说》的难能之处,在于以气化论的本体论为观照,对《易传》及易学史上不大被注意的“穷理尽性”、“穷神知化”等命题作了重新诠释,将本体论与人性论、人性论与道德论、修养论与认识问题整合成一个体系,从而为宋明理学的形成

^① 刘学智:《〈横渠易说〉与张载的天人合一思想》,《陕西师范大学学报》1992年第2期。

作了重要铺垫。

《易说》在人性论上持善恶混论，它在释《系辞上》“继之者善也，成之者性也”时说：“性未成则善恶混，故亹亹而继善者斯为善矣。”至于人何以“性未成则善恶混”，根据《易说》在自然观上以清虚为气的本性，认为人性的本质和仁义道德皆出于这个清虚本性的思想，即存在一个清虚之性能否被遮蔽的问题，并蕴含着对“性未成则善恶混”之原因的解答。后来，张载明确提出人性包括“天地之性”和“气质之性”，并认为：前者即是“天性”、“天理”，是通过气禀而禀之正，得性之全体；后者相当于生物由其自然本性所决定的生理本能欲求，是由气的“柔”、“缓”、“浊”等阴暗面的特性所决定，是“气禀”之所偏。按照这种前后一贯的人性论，“天性”就是至善至美的，人全备“天性”自然成为圣人、君子，而那些得气禀之偏的人，欲成为圣人、君子，则有一个“复性”即向“天性”、“天理”复归的问题。正是以“性未成则善恶混”的人性论为前提，张载提出人要想做圣人、君子必须先成身成性。他说：“君子之道，成身成性以为功者也，未至于圣，皆行未成之地耳。”（《易说·上经·乾》）又说：“进德修业，欲成性也，成性则从心皆天也。所以成性则谓之圣者，如夷之清，惠之和，不必勉勉。彼一节而成性，若圣人则于大以成性。”（同上）并强调人必须先来一番成身成性的涵养工夫，才能把自己的精神境界提升到“天德”的高度。即所谓：“位天德，大人成性也”，“大人成性则圣也化，化则纯是天德也。圣犹天也，故不可阶而升。圣人之教，未尝以性化责人，若大人则学可至也。位天德则神，神则天也，故不可以神属人而言”（同上）。按照这些说法，人必须穷尽“天神”、“天理”，才能成就圣人、君子的品性。既然如此，那么人就有了一个怎样穷尽“天神”、“天性”、“天理”的问题，张载创造性地发挥了《易传》中“穷神知化”和“穷理尽性”两个命题的涵义，试图以此作为达至天道性命之学的根本途径，从而建立

一个具有儒家气象的人生哲学。

1. “穷神知化”

张载继承了《系辞下》“穷神知化，德之盛也”的思想，认为圣人的使命就是“穷神知化”。如前所述，由于他在《易说》中把太虚之气作为宇宙万物的本体，并由此提出了“一故神，两故化”等一系列哲学命题或范畴，故他所说的“神”，在很大程度上已剔除了《周易》中的神秘性因素，主要是指太虚之气运动变化的本性或源泉说的。而他所说的“化”，即是在太虚之气运动本性（即“神”）的作用下所产生的变化，亦即指“神”的奇妙功能。他在释《系辞》文“知变化之道者，其知神之所为乎”时说：“变言其著，化言其渐。”（《易说·系辞上》）这里以“变”为显著的变化，以“化”为渐渐的变化，即微小而不显著的变化。合而言之，“神化”既是太虚之气运动的本性、过程和法则，也是事物所固有的本性和作用，它是宇宙间一切运动变化的性能和源泉。由于宇宙万物皆本于太极一元之道体，而太极一元之道体又表现为阴阳气化流行，生生不息，万物恃之而生，人之性命得之以成，故而所谓“穷神知化”，就是指要认识和把握这些过程、法则和道理，并通过探赜索隐而穷尽其奥妙，达到性道、天人合一的境地。张载认为，能够“穷神知化”、与“天德”合一的人，就是“圣人”。

但是张载认为，达到“穷神知化”并不是一般人所容易做到的事情。这是因为神与化作为事物运动变化的两个方面总是纠缠在一起的，只有认识和把握它们两者之间的联系与区别，才能够洞察和知晓气化的法则。同时，“神”作为与“天德”、“天理”等形而上范畴相匹配的“天神”，它不仅涵具气化运动的本性、源泉和功能，而且也是人的精神与气相合一的人生境界。从其存在的客观实在性来说，它属于天，可以成为人的认识对象；从其作为一种人生境界来说，它属于人的精神化运和提升，不能完全诉诸知识论的途径

加以完成,故有其不可知的一面。然而,“神”的客观规律性与人的主观精神活动又是一致的,穷神知化就是解决这两者之间的关系。由此,张载提出对“神化”不能完全诉诸言辞加以称谓和表述。他说:“神为不测,故缓辞不足以尽神,缓则化矣。化为难知,故急辞不足以体化,急则反神。”(《易说·系辞下》)“缓辞”即是缓慢的言辞,“急辞”则是急迫的言辞,意谓无论“缓辞”或“急辞”都难以称述“神化”,因为缓辞可用以描述细微缓慢的变化却不能揭示“神”的性能,而急辞可用以描述急剧的变化却不能体察“神”的性能。所以,张载认为对“神化”的把握,最终要诉诸道德修养的方法。他在释《系辞下》“穷神知化,德之盛也”时说:“德盛者,神化可以穷尽,故君子崇之”;“《易》谓穷神知化,乃盛德仁熟之致,非智力能强也”(《易说·系辞下》)。这说明,把握“穷神知化”不仅需要诉诸认知活动,以慎重处理神与化两者之间的关系,而且更需要诉诸主体的内在道德修养,通过主体的道德涵养的扩充,而使自我的心性和行为完全符合“天德”的要求,直至与天性、天神、天理融为一体。既是这样,那么在具体实践途径上如何做到“穷神知化”呢?张载提出了“入神”和“存神”的两个阶段。

对于“入神”,张载说:“穷神是穷尽其神也,入神是仅能入于神也,言入如自外而入,义固有浅深。”(《易说·系辞下》)按照这种界说,“穷神”是穷尽其神、与神化合一的境界,而“入神”则是“穷神”的铺垫阶段,其基本内涵就是精研事物的义理,掌握变化的法则,达致人事的应用。由于“入神”所钻研的是主体之心外(“言入如自外而入”)的义理,所把握的是事物的变易法则,故达到“精义”方为“尽性”,但“尽性”还只是“入神”,而非“穷神”。所以张载又说:“义有精粗,穷理则至于精义,若尽性则即是入神,盖唯一故神”,“通天下为一物而已,唯是要精义入神”(《易说·系辞下》)意谓义理有粗浅之分,只有穷理到精深之处才算是“精义”,由穷理达

至穷尽事物之本性,认识到天下事物皆本于一气之化,则进入神化的境地。张载认为这个“入神”的初始阶段非常重要,因为只有“精义入神”才能知晓事物变易的法则,预见未来的变化发展过程,进而早作准备,以使自己处于有利的地位。即谓:“精义入神,豫而已。学者求圣人之学,以备所行之事,今日先撰次来日所行必要作事”;“精义入神须此去,豫事则无不备,备则利用,利用安神”(《易说·系辞下》)。至于怎样才能做到精义入神,张载除了主张精研事物的变易之理外,还要求精研变易之理的主体善于发挥自己的思虑之智的作用,做到明察人伦物理,亦即:“精义入神,要得尽思虑,临事无疑”;“明庶物,察人伦,然后能精义入神,因性其仁而行”(同上)。张载还把精义入神视作大人的事业,即:“精义入神,利用安身,此大人之事。大人之事则在思勉力行,可以推而至之。”(同上)足见“精义入神”既包括对物理之知的追求,又包括对人伦之知的追求,其为达至“穷神知化”的最高境界作了所必需的知识修养准备。换言之,只有具备这种关于人伦、物理的知识修养,才能思勉力行,利用安身,做“大人”的事业。

对于存神,张载认为“穷神知化”不仅需要有一个“精义入神”的知识修养准备,而且更是以提升道德修养和道德境界为前提条件的。他说:“德盛者,神化可以穷矣”;“穷神知化,与天为一,岂有我能勉哉?乃是德盛自致尔”;“《易》曰穷神知化,德之盛也,岂浅心可得!”(《易说·系辞下》)在他看来,具备人伦、物理的知识修养,做到思勉而行、利用安神,这只是大人君子所达到的修养境界,而圣人的境界则是不思而得,不免而中,能自觉使其精神暗中与神化合一。张载认为达到和保持这种境界即是“存神”。他通过《诗·大雅·文王》“上天之载,无声无臭,仪刑文王,万邦作孚”一段话释存神,说:“上天之载,无声臭可象,正惟仪刑文王,当冥契天德而万邦信说,故易曰神而明之,存乎其人。”(同上)按朱伯崑先生

的解释,这里的“上天之载”,指“清通不可象为神”;“仪刑文王”指效法文王的境界,其境界是“冥契天德”^①。故而,所谓人的精神暗与神化合一,也就是指人的主观精神与气化流行之天德相合,即天人、物我一体的境界。由于这个存神的最高境界是通过“大”或“崇德”即通过扩充本心原有的善德而自然成熟的,所以它较之精义入神的初级阶段,则是超越个我的私见而存神顺化,不运用思虑,保持心中安静,培护德行的成熟,达到仁至义尽。亦即:“神不可致思,存焉可也。化不可助长,顺焉可也。存虚明,久至德,顺变化,达时中,仁之至,义之尽也。”(《易说·系辞上》)张载的这个存神说是接受了孟子“大而化之谓之圣,圣而不可知之之谓神”(《孟子·尽心上》)的影响,并在后来的《正蒙·神化篇》中又作了系统阐发。他前后论说“神化”的一贯思想,就是强调“入神”在于人应该研究和利用气化法则,处理好自己的生活世界;而“存神”则在于顺应阴阳二气变易的法则,“忘物累”、“顺性命”,与天地之化同流,达到最高精神境界。这说明《正蒙》中的“神化”说,早在《易说》时期就奠定了。

“精义入神”本是关涉到人的认知活动的知识论问题,张载用“存神”将其归之为道德涵养和精神境界,这说明他的“穷神知化”说代表了一种人生观,并体现了他“为生民立命”的责任意识。这种人生观的意义,在于一方面强调了人与宇宙的联系,指出人作为阴阳气化的产物,唯有不以身心为个人所私有,才能穷尽物性和己性;另一方面,他又以儒家圣人的存神顺化为最高境界,指出有此境界的人才能生则尽人事,穷则得安息,不受生死问题所牵累。显然,这是一种胸怀博大、刚健进取的人生观,其与佛教教义割裂人

^① 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第329页。

类与世界的联系,否认人类与天地之化合一,而专以空虚寂灭为究竟的人生归趣,是迥然不同的。另从易学史上说,无论主卦气说的汉易抑或王弼派玄学易学,都未把《系辞》中的“穷神知化”作为重要易学理论,而张载将其区别为入神和存神两个阶段,并以存神作为“穷神知化”的高级阶段,这对宋明易学家注释《系辞》此文产生了很大影响,不少道学家都把“存神”解释为“尊德性”。因此,无论从哲学或易学史意义来看,张载“穷神知化”说的学术价值,都是应该受到重视的。

2. “穷理尽性”

“穷理尽性”,可以说是“穷神知化”所作的另一表述和补充。它亦见于《周易》,《易传·说卦》有“穷理尽性以至于命”之文。如同张载提出的“精义入神”包含着一些认知因素一样,他认为“穷理”必须从“识造化”开始。《易说·系辞上》说:“既识造化,然后其理可穷。”“不见易则不识造化,不识造化则不识性命,既不识造化,则将何谓之性命也?”所谓“造化”,即气化万物的过程和规律;“识造化”即认识和把握气化万物的过程和规律。在张载看来,“识造化”才能穷尽物理,而“识造化”又必须懂得易理,因为人和万物的性命皆本于气化的过程和法则,易理亦本于天道、气化的法则,故而“识造化”同把握易理和穷尽物理是相同一的。因此,《易说》所说的“识造化”,即是“穷理尽性”,亦即是对其“穷神知化”中“精义入神”的另一表述形式,它们皆含有从感性认知到理性认知的某些合理成分。由此出发,张载主张:“穷理亦当有渐,见物多,穷理多,从此就约,尽人之性,尽物之性。”(《易说·说卦》)这虽然在具体步骤上认为应“先穷理而后尽性”,但在“穷理”的具体过程中,却贯彻着“见物多,穷理多”的认知方式。大概正是因循这种认知方式,张载后来甚至把读书、学习作为“穷理”的主要手段,即所谓:“穷理即是学也,所观所求皆学也。长而学固谓之学,其幼时岂可

不谓之学?”(《张载集·语录下》)从这些方面说,《易说》中的“穷理”的确含有不少理性认知的合理性因素。不仅如此,即便《易说》中说的“先穷理而后尽性”的“尽性”,也没有完全脱离认识论的轨道,它仍然含有探求事物本质的意义,旨在揭示现象事物背后的那个一气之所化的究竟。所以,“穷理尽性”中所内含的一些认知因素,与张载太虚即气的本体论之间是存在着一定适应性和对应性关系的。

然而,正如一些学界同仁所指出的那样,张载并没有由此走向实证科学和理性认知的道路。如同他以道德修养和精神境界为归宿的“穷神知化”说一样,“穷理尽性”在本质上也是追求一种道德或价值理性,其旨在于变化人的气质。所谓“穷理尽性,言性已是近人言”、“知天知人与穷理尽性以至于命同意”(《易说·说卦》)等,即意味着穷尽万事万物中所蕴含的“天理”、“物性”的取向,在于教人去穷尽人性,即穷尽人所禀赋的道德品性,以达到与“天理”、“天性”相合一的境界。可见,《易说》的“穷理尽性”在理论归宿方面同其“穷神知化”说并无二致,无论其推阐“精义入神”抑或主张穷尽天理、物性,都不过是为涵养道德和达至天人合一的境界提供一种必要的知识准备,而最终则将知识论融契到道德修养论中,体现了中国传统儒学仁、智合一的特点。

由于张载《易说》采取了穷经研几的原儒的方式,所以他又把《中庸》的“诚”作为性与天道合一的最高境界。《中庸》有“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣”语,其旨在把天人合一的实现视作从本体(“诚”)到工夫(“明”),又从工夫(“明”)到本体(“诚”)的先天与后天、圣人与君子双向互动的同一过程。但张载针对当时佛教“乃诚而恶明”、无视“性与天道”关系之弊,认为只有按照由明而诚、反诚而明、诚明互补的修身模式,方可达至天人、物我一体的境界。他说:“儒者则因明致诚,因诚致

明,故天人合一,致学而可以成圣。”(《易说·系辞上》)张载在这里把诚与明作了区分,并认为二者是有一定次序的,他更强调“自明诚”。实际上,张载强调“自明诚”,这是对其“穷理尽性”说所采取的另一表达形式。他在后来的《正蒙·诚明篇》中曾认为“穷理尽性”与“尽性穷理”是两种不同的修身途径,即:“自明诚,由穷理而尽性也;自诚明,由尽性而穷理也。”而在《语录下》又说:“须知自诚明与自明诚者有异。自诚明者,先尽性以至于穷理也,谓先自其性理会来,以至穷理;自明诚者,先穷理以至于尽性也,谓先从学问理会,以推达于天性。某自是以仲尼为学而知者,某今亦窃希于明诚,所以勉勉安于不退。”在张载看来,“穷理”能使人“明”,“尽性”能使人“诚”;由“明”至“诚”,是先穷理而后尽性;由“诚”至“明”,是先尽性而后穷理。也就是说,“穷理尽性”既是通过精研事物的义理以上达与天合一的过程;又是从“天性”、“天理”出发,体会万事万物之性、之理皆由于“天性”、“天理”之所成的过程。他的这种表达方式的意义,在于进一步展示了能知天才能知人的思考路向,强调了达至天人合一需要以客观认知为基础。因此,张载“先穷理而后尽性”、“自明诚”的主张,不仅继承和发展了孔子“学而知之”的理性传统,而且也把孟子关于“尽心——知性——知天”的思考进路颠倒过来了,这也许正是朱熹“即物穷理”思想的滥觞。

正是由于张载主张“先穷理而后尽性”和“自明诚”,所以他对“命”的看法也与先儒相异,强调人不言“知命”而言“至于命”。他说:“既穷物理,又尽人性,然后能至于命,命则又就己而言之也。”(《易说·说卦》)意谓个体对自己“命”的把握,只能通过穷尽“天理”、“天性”,而达到对“天命”的体悟来加以实现。故而,人不应言“知命”,而应言“至于命”;因为“知与至为道殊远,尽性然后至于命,不可谓一;不穷理尽性即是戕贼,不可至于命。然至于命者止能保全天之所稟赋。本分者,且不可以有加也。即言穷理尽性

以至于命,则不容有不知”(同上)。“至于命”是诉诸“穷理尽性”的知识准备和道德涵养,它较之先儒单纯主张“知命”,更闪烁着人的能动主体性和理性的光辉。但是,无论张载的“穷理尽性”抑或诚明互补,其偏重点和理论归宿都是“尽性”而非“穷理”,都是指向“穷神知化”而不是为了“识造化”。这样一来,张载便把本体论指向心性论,把认识论归于道德修养论,从而实现了天道与人性、真理与价值的初步统一,为宋明理学的形成做出了重要理论贡献。

但是,张载把先“穷理”、再“尽性”、最后“至于命”作为互不相同又互相衔接的三个阶段,作为认识过程与道德修养过程相统一的人生哲学,曾遭到程颢、程颐兄弟的非难。二程认为张载是把“穷理”、“尽性”作为“渠”,把“命”作为“源”,“穷理尽性”是通向“命”的渠道,并指出张载的这种看法必须改变。即谓:“横渠昔尝譬命是源,穷理尽性如穿渠引源,然则渠与源是两物,后来此议必改来。”(《遗书》卷第二上)程氏兄弟的观点是:“穷理尽性以至于命,三事一时并了,元无次序,不可将穷理作知之事。若实穷得理,即性命亦可了。”(同上)他们认为穷理即是尽性,尽性即是穷理,不应该对“穷理尽性”分什么先后,而应当“三事一时并了”。张载与二程在“穷理尽性以至于命”上的分歧,实际上牵扯到实现天人合一的进路问题。张载与二程虽然都把天人合一作为人生最高境界,但二程从其“天人一本”出发,主张“人可包天”,即以天合于人,认为人心即天理,“只心便是天,尽之便知性,知性便知天”(《遗书》卷第二上)。他们主张“穷理尽性以至于命”不分先后,这就完全改变了“精义入神”、“穷理尽性”、“自明诚”等内含的认识论意义,使三者完全成为道德修养的过程。而张载《易说》则与二程的思想相反,他所追求的天人合一,不是天合于人,而是人合于天,故把能知天才能知人作为基本思考进路,将“知天”置于首位,提出了“学者须穷理为先,如此则方有学”(转引自《遗书》卷第十)的著名

论断。而张载与二程的这种意见分歧,归根结底属于两条不同思维路线的差异与对立,他们两家虽然都讲究天人、肯定天人具有同一性,但在宇宙本体论上,张载是以气本论为内涵,而二程则是以理本论为指导的,并分别对宋明理学的形成与发展产生了重要影响。

总之,《横渠易说》的基本内涵,在于以标志着先秦儒家世界观初步建立的《易传》的天道观为立足点和出发点,建立了一个气本论的宇宙本体论,然后用这个气本论的本体论去提升《孟》、《庸》的心性论,从而确立了性与天道相合一的思维框架。与此同时,它又通过“气化即道”、“天道即性”、“穷神知化”、“穷理尽性”等一系列命题的逻辑展开,将天道与人性、本体论与心性论、认识论与修养论、真理论与价值论融合成一个体系,初步完成了对天人合一的系统论证。它穷究天人、复兴儒学,虽然在形式上采取了“原儒”的方式,但这种“原儒”并非要直接回到孔孟,而是对以前思想资料的综合与创新,从而奠定了宋明理学的基本理论根底。因此,《横渠易说》的学术价值颇值得肯定,它无论对张载哲学本身抑或宋明理学,都具有奠基性意义。

程颐与《程氏易传》

梁韦弦

- 一 程颐和《程氏易传》
- 二 程颐的《周易》观
- 三 《程氏易传》的易学方法
- 四 《程氏易传》在易学史上的地位

一 程颐和《程氏易传》

程颐(1033~1107年)字正叔,河南人,世称伊川先生,与其兄程颢(明道)同为宋明理学的奠基人,后世并称二程。十四、五岁时曾与兄明道同受学与舂陵周茂叔(敦颐)。后“闲游太学,时海陵胡翼之先生方主教导”,故《宋元学案》列为胡、周门人,其学术思想与周敦颐、胡瑗有渊源关系。

黄百家于《宋元学案·明道学案》的案语中说:“颐二程子虽同受学于濂溪,而大程德性宽宏,规模阔广,以光风霁月为怀;二程气质刚方,文理密察,以峭壁孤峰为体。其道虽同,而造德自各有殊也。”全祖望于《明道学案序录》云:“大程子之学,先儒谓其近于颜子,盖天生之完器。然哉!然哉!故世有疑小程子之言若伤我者,而独无所加于大程子。”又于《伊川学案序录》云:“大程子早卒,向微小程子,则洛学之统且中衰矣!戴山先生尝曰:‘小程子大而未化,然发明有过于其兄者。’信哉!”刘宗周、黄宗羲等倾向于心学,故对大程的评价高于小程。不过,通过这些评语,可以看出程颐对于所谓理学中洛学一派或者说二程之学术地位的确立所起的作用是关键性的。黄百家谓程颐气质刚方,文理密察,以峭壁孤峰为体,可谓深得伊川其人其学之精神。伊川虽人品学问甚高,立德立言,但一生仕途坎坷。十八岁时曾上书阙下,劝仁宗黜世俗之论,

以王道为心。游于太学时深得胡瑗等器重。“治平、熙宁间，大臣屡荐，皆不起。哲宗初，司马温公光、吕申公公著共疏上其行义，诏以为西京国子监教授，力辞。寻召赴阙，擢崇政殿说书。”^①在任该职期间，曾提出“迓英阁迫隘，乞就崇正、延和殿讲读”。此议遭到给事中顾临的反对，以殿上讲读为不可。程颐反驳说：“祖宗以来，并是殿上坐讲。仁宗始就迓英，而讲官立侍，盖从一时之便耳。非若临之意也。临之意，不过以尊君为说，而不知尊君之道。”在为皇帝讲读时，“先生容貌庄严，于上前不少假借。时文潞公彦博以太师平章重事，侍立终日不懈，上虽谕以少休，不去也。或谓之曰：‘君之严，视潞公之恭，孰为得失？’先生曰：‘潞公四朝大臣，事幼主，不得不恭。吾以布衣职辅导，亦不敢不自重也。’”又，“讲书有‘容’字，哲宗藩邸嫌名，中人以黄绶覆之。讲毕，进言曰：‘人主之势，不患不尊，患臣下尊之过甚而骄心生尔。此皆近习养成之，不可以不戒。请自今旧名、嫌名皆勿复避。’”又，“神宗丧未除，冬至百官表贺。先生言：‘节序变迁，时思方切，乞改贺为慰。’既除丧，有司请开乐置宴，先生又言：‘除丧而用吉礼，当因事用乐。今特设宴，是喜之也。’吕申公、范尧夫人侍经筵，闻先生讲说，退而叹曰：‘真侍讲也！’士人归其门者甚盛，而先生亦以天下自任，议论褒贬，无所顾避。”^②从程颐的这些言行来看，他是一个重道义，讲原则，重视做人的尊严，直言不讳，不会迎合的人。程颐一生屡遭贬窜，理学曾被视为“伪学”而遭严禁，这与当时统治阶级内部的矛盾固然有关，即非如此，像他这样的书生在仕途上也是不会发达的。《伊川学案》

① 《宋元学案·伊川学案上》。原注：“熙宁”，《宋史》本传作“元丰”。按朱熹《伊川先生年谱》（见《二程集》）亦称“治平、熙宁间，近臣屡荐”。下文叙哲宗初司马光、吕公著又荐，实为元丰八年哲宗初接位未改元时之事，《宋史》盖误合于此。

② 以上引文见《宋元学案·伊川学案上》。

云：“先生为学，本于至诚，其见于言动事为之间，疏通简易，不为矫异。或说匍匐以吊丧，诵《孝经》以追荐，此出谤者之口，尹靖和辩之明矣。”程颐及后来的朱熹等理学家，实际都不是当时的当权派，他们思想学说的立意，主要的还是要矫正统治阶层中存在的问题。理学家的一些思想主张后来由于统治阶级的极力提倡，末流所为，以至极端，确有流弊发生，有分析有批判地对待是应该的。但是，历史上因出于“谤者之口”以及今日左的观念和缺乏了解等原因造成的误解应该消除。就《程氏易传》而言，事实上其中不仅包含了博大精深的哲学思想，而且也充满了刚健有为的人生精神。

程颐终身治学，一生授徒讲学，《程氏易传》是他惟一一部亲手写定的专门性著作。《宋元学案·横渠学案》记，张载“嘉祐初，至京师，见二程子。二程于先生为外兄弟之子，卑行也。先生与语道学之要，厌服之。因涣然曰：‘吾道自足，何事旁求！’于是尽弃异学，淳如也。当是时先生已雍皋比，讲《易》京邸，听从者甚众，先生谓之曰：‘今见二程致，深明《易》道，吾不及也，可往师之。’即日辍讲。”《学案》的说法或许有些夸张，但由此可知，程氏兄弟于嘉祐初年，在易学研究方面已有很深造诣。至“元符二年正月，《易传》成而序之”。至崇宁五年，伊川致仕，“时《易传》成书已久，学者莫得传授，或以为请。先生曰：‘自量精力未衰，尚觊有少进耳。’其后寝疾，始以授尹焞、张绎”。可知此书倾注了程颐一生的心血，曾经反复修改，至晚年方以示人。故尹焞云：“先生践履尽《易》，其作《传》只是因而写成，熟读玩味，即可见矣。”又云：“先生平生用意，惟在《易传》，求先生之学者，观此足矣。《语录》之类，出于学者所记，所见有浅深，故所记有工拙，盖未能无失也。”^①可见，《程氏易

① 以上引文见《二程集·河南程氏遗书附录·伊川先生年谱》，中华书局1981年版。

传》是程颐学术的代表性著作，程氏的哲学思想，人生追求都包含于此书之中。朱伯崑先生说：“此书大概是仿王弼《周易注》，只注解《周易》经文和《彖》《象》《文言》，对《系辞》以下等传皆无注解。此外，他还有《易说·系辞》，乃讲解《系辞》文的讲稿，只到《系辞上》‘天地之数’为止。程氏还有《答张闳中书》，对象数之学提出批评。其平时讲解易学的言论，大部分保存在其弟子和后学所编的《遗书》《外书》和《粹言》中。其《易传》一书，在宋明易学史和哲学史上影响很大。朱熹评论说：‘已前解易，多只说象数，自程门以后，人方都作道理说了。’（《语类》卷六十七）从易学史上看，流传下来的义理学派的代表著作，可以说前有王弼《周易注》，后有《程氏易传》。”^①

就《程氏易传》学术思想的渊源而言，它继承了王弼《周易注》以来以义理说易的传统，这是没问题的。据伊川继传李蒙斋《学易记序》记：“伊川先生尝云：‘学《易》者当看王辅嗣、胡翼之、王介甫三家文字，令通贯，然后却有用心处。’”^②全祖望云：“小程子入太学，安定方居师席，一见异之。讲堂之所得，不已盛哉。”^③胡瑗与伊川为师生，伊川于其《易传》中曾几次讲到安定先生对卦爻辞的具体解说。胡氏有《周易口义》，即“着重解说卦爻辞文义，并以阴阳二气说解易理，反对王弼玄学派以虚无观念解释太极。张南轩评论说，其解易‘不论互体，于象数扫除尽略’”^④。王安石著有《易解》

① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第184～185页。

② 《宋元学案·伊川学案附录》。

③ 《宋元学案·安定学序录》。

④ 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第180～181页。

十四卷，已佚。从上述情况来看，宋儒自胡瑗等开始，已是一方面继承王弼之学扫除象数以理解《易》的传统，一方面又注意到克服王弼易学以老解《易》之弊。很明显，如胡瑗的重视解说卦爻辞文义并以阴阳二气解说易理，与《程氏易传》之《易传序》所述易学思想是完全吻合的。程颐主张读胡氏解《易》文字，推胡氏为宋学的先河，都不是随便说的。北宋易学除伊川所推胡瑗、王安石两家外，如欧阳修、李觏、孙复亦以义理解《易》。也就是说，北宋以来，以义理解《易》已成为一种学风，《程氏易传》的出现不是偶然的。

关于伊川易学与周敦颐易学的关系，历史上已有不同的说法。南宋朱震于经筵进表中说：“修以太极图传周惇颐，惇传程颐和程颢。”^①这是说，周敦颐的《太极图说》来自陈抟、穆修的象数学，二程得周氏之传。后来朱熹则发挥说：“今观通书，皆是发明太极，书虽不多，而统纪已尽。二程得其传，但二程之业广耳。”全祖望则云：“濂溪之门，二程子少尝游焉。其后伊洛所得，实不由于濂溪，是在高弟荜阳吕公已明言之，其孙紫微又申言之，汪玉山亦云然。今观二程子终身不甚推濂溪，并未得列马邵之列，可以见二吕之言不诬也。晦翁、南轩始确然以为二程子所自出，自是后世宗之，而疑者亦踵相接焉。然虽疑之，而皆未尝考及二吕之言以为证，则终无据。予谓濂溪诚入圣人之室，而二程子未尝传其学，则必欲沟合之，良无庸矣。”^②朱伯崑先生说：“双方的争论，实际上关系到《太极图说》的评价问题。朱熹推崇《太极图说》，以二程为周氏学说的继承者。全祖望则认为《太极图说》‘原于道家者流’，而二程则是排斥二氏的，所以否认二程同周氏易学有继承关系。朱熹的说法大概本于朱震。朱震把程氏易学归于陈抟派象数之学的系统，显

① 《宋史·朱震传》。

② 《宋元学案·濂溪学案序录》。

然是不对的。但全祖望等人看到二程易学的特点,不同于周敦颐,从而否认二程易学同周敦颐的关系,也是一种片面的见解。”“总之,程氏易学同周敦颐的学说有着批判继承的关系。周氏的《太极图说》,寓于象学,但其目的是‘立象以尽意’,发挥其中的义理。其《通书》更是以义理解说卦爻辞,这对程氏的易学起了一定的影响。至于二程不讲太极图式,或罕言太极一辞,这是出于不大赞成周邵二家以图式解易的学风,力图清除二氏学说在易学中的影响。”^①按,北宋五子,都是理学家,他们的思想学术从主流上看有相通之处,故同为理学的重要人物。周敦颐对伊川易学的影响,并不一定要归结为某种具体的东西。周敦颐、张载等一批理学人物共同创造的理学氛围,以《周易》阐发理学的学风,为《程氏易传》这一义理易学也是理学经典著作的诞生,营造了大的学术背景。

《程氏易传》,亦称《伊川易传》、《周易程氏传》。《四库全书总目》云:“卷首有元符二年自序。考程子以绍圣四年编管涪州,元符三年迁峡州,则当成于编管涪州之后。王偁《东都事略》载是书作六卷,《宋史·艺文志》作九卷,《二程全书》通作四卷。考杨时跋语,称‘伊川先生著《易传》,未及成书,将启手足,以其书授门人张绎,未几绎足,故其书散亡,学者所传无善本。谢显道得其书于京师,以示余,错乱重复,几不可读。东归待次毘陵,乃始校正,去其重复,逾年而始完’云云。则当时本无定本,故所传各异耳。”关于《程氏易传》的不注《系辞》《说卦》《杂卦》,四库馆臣认为此并非因为程氏有意效仿王弼,而“当以杨时草具未成之说为是”。《程氏易传》宋元时单独刻行,明清两代,与二程其他著述合刊,称为《二程全书》。“《易传》自明永乐修《大全》后,辄合朱子《本义》为一,别

^① 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第183页。

本单行者少。王偁《东都事略》载是书作六卷,《宋史·艺文志》作九卷,别出《易系辞解》一卷,《文献通考》合并之为十卷,诸家著录,分卷各殊。其实《易传》原书,本不及《系辞》以下。”^①《四库全书》本《伊川易传》四卷,称“御制题宋版周易程传”。解说《周易经传》的正文之前只有《伊川易传序》,即各本所称《易传序》,不附《易序》和《上下篇义》。今传本《程氏易传》承袭明清《全书》体制,除《易传序》外,尚附有《上下篇义》和《易序》二篇文字。因朱熹所编二程有关著述和语录中未言及这两篇文字,明清以来,即有人疑其非程氏之作。《四库全书》本即以《易序》为朱熹遗文,李鸿章则以为“《易序》为坊刻误加之《本义》”。《易序》中讲到“太极者道也,两仪者阴阳也。阴阳一道也,太极无极也”。伊川易学不讲“无极”,“太极无极也”,确类朱熹之言。故四库馆臣的看法不为无据。朱伯崑先生说:“关于《上下篇义》,是否为程氏遗文,别无旁证材料。南宋末刻的程氏《易传》本,已附有《上下篇义》。但此文的内容,与《程氏易传》所论卦义和占筮体例,差别甚大”,“《上下篇义》不代表程氏易学的基本思想,是否为程氏遗文,可以存疑。”^②总的看,《四库全书》本《伊川易传》不附《易序》和《上下篇义》是有一定道理的。《程氏易传》除《四库全书》本外,较易见到的是中华书局1981年7月版的《二程集》所收《周易程氏传》,该本以清同治十年涂宗瀛刻本为底本,校以清康熙吕留良刻本和明万历徐必达刻本及《古逸丛书》覆元至正本。又有北京出版社1996年2月版的影印清同治五年李鸿章题跋刻本。

① 清同治十年涂宗瀛刻本《二程全书·重校二程全书凡例》,见中华书局1981年版《二程集》。

② 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第187~188页。

二 程颐的《周易》观

《易传序》开宗明义说：“易，变易也，随时变易以从道也。其为书，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道也。圣人之忧后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存，然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此传所以作也。”这是说，《周易》是一部讲变易哲学的著作，易道之变易，虽无定式，但必以“从道”为原则。《周易》之为书，其所含之内容虽“广大悉备”，然究其旨归，则要在使人能顺于性命之理，通晓或隐或显的变化法则，穷尽事物之真实本性，示人以“开物成务”的规律。这是程颐对《周易》一书的性质理解，或者说是圣人作《易》宗旨的理解，即肯定《周易》是一部讲哲学讲思想的著作，认为《周易》的意义在于让人们提高自身的德性修养，认识事物的变化法则与“开物成务”之道。“圣人之忧患后世”至“此传之所以作也”，正是基于他对《周易》的这种基本认识对以往易学历史的概括性总结，从而说明其为《周易》作传的原因。“然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味，自秦而下，盖无传矣”，实际是说自秦而下的易学没能真正认识到程氏于《易传序》开篇所说的《周易》一书的性质与宗旨。也就是说，《程氏易传》之所以作，其立意即在克服秦汉以来易学之此弊，与“圣人之忧患后世”同忧，直承孔子《易传》之学，弘扬孔子《易传》之学，以《易》为“随时变易以从道”之书，以尽《易》教“顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道”之功用。

如何看待程颐对《周易》一书性质的理解，或者说如何理解程颐这种认识在易学史上的意义和价值，这是一个十分重要的问题，

又是一个一直存在认识分歧的问题。因为关于这一问题的认识，决定着人们对于易学存在之价值的理解，或者说决定着人们治《易》的价值取向与学术路径，因而也就决定着学者们易学著述的学术精神和社会影响。

在易学史上，对程颐这种《周易》观有所批评且影响最大的人是朱熹。朱熹曾说：“故圣人为彖辞象辞文言，节节推去，无限道理，此程《易》所以推说无穷，然非《易》本义也。先通得《易》本指后，道理无穷，推说不妨。便以所推说者去解《易》，则失《易》之本指矣。”^①又说：“伊川只将一部《易》来做譬喻说了，恐圣人亦不肯作一部譬喻之书。”^②“伊川见个大道理，却将经来合他这道理，不是解《易》。”^③又说：“读伏羲之《易》，如未有许多《彖》《象》《文言》说话，方得见《易》之本意只是要作卜筮用”，“及文王周公分为六十四卦，添入乾元亨利贞、坤元亨利牝马之贞，早不是伏羲之意，只是文王周公自说他一般道理了。然犹就人占处说”，“及孔子系《易》，作《彖》《象》《文言》，则以元亨利贞为乾之四德，非文王之《易》矣。到得孔子，尽是说道理，然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以吉所以凶”，“文王之心已自不如伏羲宽阔，急要说出来。孔子之心，不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失”，“只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》而又甚焉。”^④

从朱熹对伊川的批评来看，我们首先可以注意到，朱熹于文王、周公、孔子之易后讲到的就是伊川之易，认为伊川之易与孔子之易是一脉相承的，“微似孔子之《易》，而甚又焉”。这种说法首先

① 《朱子语类》六八。

② 《朱子语类》六七。

③ 同上。

④ 《朱子语类》六六。

可以证明伊川于《易传序》自谓“予生千载之后，悼斯文之湮晦”，欲传“圣人之忧患后世”之意，作《易传》以承孔子之学，并非夸张之言。伊川先生于易学史上的确乃孔子之后义理易学最重要的代表人物。当然，朱熹说伊川易学似孔子而又甚焉，并不是赞成伊川。他不仅批评了其师祖伊川之易，也批评了义理易学之鼻祖孔子的易学，乃至对于破坏了《周易》卜筮本义负有责任的文王和周公都加以批评。在朱文公看来，只有画八卦以作卜筮之用的伏羲氏之心才算是最宽阔的。从这种批评我们可以看出，造成朱熹对孔子伊川一系易学不满的根本原因是朱熹以为《易》本为卜筮之书，为卜筮而作，孔子、伊川都在“譬喻”、“虚说”，推说道理无穷。基于这种认识，朱氏主张“要须先以卜筮占决之意求经文本义，而复以传释之，则其命词之意，与其所来之故，皆可渐次而见矣”，“先通得《易》本指后，道理无穷，据说不妨”。朱熹与伊川易学观之分歧，归结起来，就是《周易》到底是一部什么书的问题，由此引出应如何去研究《周易》的治学方法问题。这是两个在易学史上一一直聚讼纷争，至今仍众说纷纭的问题，故不能正确理解这两个问题，就不能正确认识伊川易学，不能清醒地理解易学史上的曲直，乃至不能真正理解易学这门学问的价值所在。

朱熹说“《易经》本为卜筮而作”，乃是卜筮之书。表面上看，或者说单纯看这种字面上的说法，似乎道出一个简单的事实，这种说法看起来很实在，并无问题。其实并非如此简单。这种说法首先就涉及这样一个问题，《周易》作为卜筮之书，其中究竟有没有如孔子《易传》中所说的那种道理，这些道理是不是凭空“虚说”出来的，“比喻”出来的？朱熹虽然没有断然说《周易》经文中本无义理可言，然而易学史上真不知有多少人借朱氏之说来否定《周易》本经的思想意义，并从而割裂孔子《易传》与《周易》经文的联系，竭力去恢复《周易》卜筮之本义。时至今日，一些研究《周易》的学者，仍在

坚持认为《周易》经文只是一种占筮似的东西，经文没有什么思想，《易传》才有了哲学和思想内容，割裂《周易》经传的联系，否定《周易》经文的思想价值。可见，朱熹卜筮本义说影响之深巨。

业师金景芳积一生研《易》，于易学问题中所首重者，即强调《周易》是一部有丰富思想的著作。结合师从金先生所得及我自己的体会，我认为说《周易》经文中思想而并非占筮似的东西之集合，至少有如下根据。第一，传本《周易》卦序，始于乾坤而终于既济未济，其排列显系有规律可循，即蕴含了一定的思想。《序卦传》云：“有天地然后万物生焉”，“物不可穷也，故受之以未济，终焉。”《系辞传》曰：“一阴一阳之谓道”，“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”《易传》的这些说法显然与《易经》乾坤相交的六十四卦序列的含义是一致的。^①《礼记·礼运》记孔子语曰：“我欲观夏道，是故之杞而不足征也，吾得《坤乾》之义，夏时之等，吾以是观之。”^②据此，不仅将《周易》经文说成是一种占筮式的无思想意义的东西是武断的，就是殷易《归藏》即《坤乾》也是有思想含义的。试想，如二易都是占筮式的并无体系与内在联系的东西，《周易》何以要改殷易首坤次乾之卦序而为首乾次坤之卦序？孔子所谓殷道之义又何得观焉？要之，无论《周易》之卦序尚有何种排法，但可以肯定地说，自殷易《归藏》，易已有道存焉，而由殷易首坤次乾，至《周易》首乾次坤之变，亦足证卦序之排列是确有思想含义的。也就是说，《易传》对《周易》古经的解说虽是一种思想升华，但确是以《周易》经文的思想为

① 关于《周易》的六十四卦是按一定思想排列的，金景芳先生已有详细论证，可参见先生所著《周易全解·序》，吉林大学出版社1989年版。

② 《礼记正义》卷二十一。

基础的。第二,《周易》卦之六爻之间是不是毫无联系的集合?我看也不是。乾卦六爻曰:“初九,潜龙勿用”,“九二,见龙在田,利见大人”,“九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎”^①,“九四,或跃在渊,无咎”,“九五,飞龙在天,利见大人”,“上九,亢龙有悔”。坤卦初六曰“履霜,坚冰至”,至上六则曰“龙战于野,其血玄黄”;泰卦至上六则曰“城覆于隍”,否至上九则曰“倾否”。诸如此类,表明易卦之六爻结构中确有模拟一事物发展变化之过程及其规律之意义,而《易传》所诠释的“盈不可久也”,“物不可以终通”,“物不可以终否”等义理,都是以《易经》为根据的,绝非凭空发挥。《系辞传》曰:“圣人有以见天下之赜,而拟诸形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉,以断其吉凶,是故谓之爻。”将《周易》之卦爻体系视为对纷繁变化的天下之事的模拟,它并非杂乱无章的拼凑,《易传》的这类看法是有根据的。总之,我认为筮这种占卜形式的发展经历了漫长的历史过程,如果说最初的原始占筮只是一种简单地预测吉凶的手段,而至三易的产生,其中已蕴含了文明社会人们思想认识的一些成果。作为形成于殷周之际的《周易》,它融入文明社会长期积淀下来的思想成果,这是不奇怪的。结合《尚书》所记关于尧以来古代思想文化发展的情况来看,周人能有这样的思想水平,是完全可以理解的。第三,卦爻辞作为回答吉凶问题的占辞,有无一定的思想认识倾向,或者说《周易》之卦爻占断吉凶是全凭偶然还是以一定的人道经验及关于善恶是非的认识为依据?我看其占断吉凶还是以人的经验认识作为依据的。简单地,如需卦卦辞曰:“需,有孚,光亨,贞吉,利涉大川。”复卦六四爻辞曰:“有孚,血去惕出,无咎”,九

① 按,《淮南子·人间训》云:“终日乾乾,以阳动也;夕惕若厉,以阴息也。”据此,则此句当以“夕惕若厉,无咎”为读。

五曰：“有孚挛如，富以其邻。”泰卦九三爻辞曰：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”，六四曰：“翩翩不富以其邻，不戒有孚。”大有卦九五曰：“厥孚交如，威如，吉。”随卦九五曰：“孚于嘉，吉。”诸如此类，孚与吉、亨、无咎之联系，恐绝非偶然。按孚字自古训为诚信之义，显然，这些卦爻辞表达了诚信可以得福的观念。又如谦卦卦辞曰：“谦，亨，君子有终。”而卦之六爻皆曰吉、曰无不利。这恐怕亦非偶然，显然，其中包含了谦德可以致吉致福的思想。故《易传》曰：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”可见，《易传》的这种说法是以《易经》为依据的。也就是说，如上所述，孚、谦之德与吉凶得失之关系，显然已有《周易》制作时代的人们关于道德价值的观念在其中。《系辞传》曰：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”结合《尚书》等文献的记载看，殷周之际乃社会思想发生重大变革的时期。周公为代表的政治家虽然对殷遗民讲是天命丧殷兴周，但对姬周统治集团则强调的是天命靡常，殷鉴不远，统治者必须自敬其德，方能得保永命。据此，《周易》经文的吉凶之理包含着重视人文道德的观念，与其制作之时代是吻合的，《易传》对此加以阐发，绝非无据的发挥。

要之，《周易》经文之中本有义理，或者说义理亦乃《周易》本有之义。也就是说，先秦儒家《易传》与《伊川易传》之阐发《周易》义理，实际上并非只是“虚说”与“譬喻”，还是与《周易》本经有密切联系的。

事实上，先秦儒家《易传》和《伊川易传》是在肯定《周易》为卜筮之书的前提下强调其中的义理的，或者说，承认《周易》是卜筮之书，但强调的不是占筮之术而是其中的义理。

《系辞传上》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”“卜筮者尚其占”，

说的就是占筮乃易之道。从《系辞传》的许多说法中我们都可以看出,作者并不否认易乃卜筮之书。但作者又说:“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故君子所居而安者,易之序也;所乐而玩者,爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”^①“亦要存亡吉凶,则居可知矣。知者观其彖辞,则思过半矣。”由《系辞传》类似说法看,作者以为象、辞并重而尤重辞,虽亦以卜筮为示人吉凶之道,而尤重观象玩辞,以为存亡吉凶之理是不必占而“居可知”的,易之吉凶道理“观其彖辞,则思过半矣”。是以明理为首义,以观象玩辞尤以玩读其彖辞为基本的方法,已明显表现出不尚占筮的倾向,即强调的是读《易》以明理。《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也。幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,穷理尽性,以至于命。”“昔者圣人之作《易》也。将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用刚柔,故《易》六位而成章。”《系辞传上》曰:“易与天地准,故能弥纶天地之道”,“《易》,其至矣乎。夫《易》圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑,崇效天,卑法地,天地设位,而易乎其中矣。成性存存,道义之门”,“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”。这些说法关于圣人作《易》宗旨及《易》之为书的性质内容的看法应该说已是对《周易》经文思想的升华,或者说是《周易》本经所呈现的思想倾向加以凸显和扩张,这种认识已远远高出经文的思想蕴义。也就是说,以孔子为代表的先秦儒家没有去发展《周易》的占筮术,而是着力发展了其中包含的义理,

① “易之序也”,马王堆《帛书系辞》作“易之象也”。

将其作为一种讲思想的书来对待。王马堆帛书《要》篇记曰：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。子赣曰：‘夫子它日教此弟子曰：德行亡有，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁。赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？’这是说，子贡见孔子老而好易，怀疑这与孔子过去教诲弟子时说的“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁”相矛盾，因而对孔子提出何以老而好之的疑问。孔子回答说：“予非安其用也。”子贡又问：“夫子亦信其筮乎？”孔子回答说：“吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。”又说：“易，我后其祝卜矣。我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未好也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”从《要》篇这些记载来看，孔子对祭祀、卜筮活动并未持断然否定的态度，但其“祝巫卜筮其后乎”的认识是明确的。对于易，“予非安其用”，“吾求其德而已”的思想是明确的。“吾与史巫同涂而殊归者也”，说明孔子之推崇义理、求其德义已达到清醒自觉的境界，区分了作为史巫之术的易学与“观其德义”、“求其德而已”两种易学。孔子易学的这种自觉，其伟大意义就在于使易学摆脱了史巫之术，从而成为一门有益于人心智的学问。伊川先生于其《易传序》开宗明义讲“《易》变易也。随时变易以从道也。其为书广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道”，其思想与孔子为代表的先秦儒家易学显然是一脉相承的，是把《周易》作为一部讲思想的著作来对待的，并以其《易传》造就了义理易学的又一巅峰。

朱熹由强调《周易》卜筮之书的本义，指责孔子、伊川一系易学弃卜筮而虚谈义理，主张先求经文本义，而复以传释之。其主张看

上去并无问题,或者说从理论上讲是完全可以接受的。但是,结合朱熹的易学实践来看,事实上朱熹并没有真正很好的实现其设想,或者说在这种思想指导下,朱熹并没能真正提供与伊川治《易》方法不同而又超出伊川的易学成果。这一事实是发人深省的。

朱熹既极力主张以明《周易》卜筮之本义为第一义,则不能不致力于《周易》象数学的研究,这种易学实践的成果则主要体现于其所著之《周易本义》。就《周易本义》来看,其象数学实际主要是北宋邵雍之学。这种象数学与伊川所传孔子一系易学之优劣长短,尔后有识之士自有公论。朱熹本门再传弟子黄东发曾言:“伊川言理,而理者人心之所同,今读其传,犁然即与妙合。康节言数,而数者康节之所独,今得其图,若何而可推验?此宜审所当务者也。伊川之言理,本之文王、孔子;康节之言数,得之李挺之、穆伯长、陈希夷,此宜审所当务者也。穷理而精,则可以修己治人,有补当世;言数而精,不过寻流逐末,流为技术。此宜审所当务者也。故学比如康节,而后可创言先天之易;学比如晦庵,而后可兼释先天之图。《易》虽古以卜筮,而未尝闻以推步,汉世纳甲、飞伏、卦气,凡推步之术,无一不倚《易》为说,而《易》皆实无之。康节大儒,以《易》言数,虽超出汉人之上,然学者亦未易躐等。若以《易》言理,则日用常行,无往非易,此宜审所当务者也。”^①黄氏对邵雍、朱熹易学的批评虽语气委婉,但其肯定伊川言理之学,否定汉人纳甲、卦气之类的易学,不提倡邵雍、朱熹易学的意见是很明确的。船山先生曾论程、朱之易学云:“朱子学宗程氏,独于《易》尽废王弼以来引申之理,而专言象占。谓孔子言天、言人、言性、言德、言研几、言精义、言崇德广业者,皆非羲文之本旨,仅以为卜筮之用,而谓非学者之所宜讲习。其激而为论,乃至拟之于《火珠林》卦影之

① 《宋元学案·东发学案》。

陋术，则又与汉人之说同，而与孔子《系传》穷理尽性之言，显相抵牾而不恤。由王弼以至程子，矫枉而过正者也，朱子则矫正而不嫌于枉矣。”又云：“《本义》绘邵子诸图于卷首，不为之释而尽去之。何也？曰，周流六虚，不可为典要，《易》之道。《易》之所以神也，不行而至也，阴阳不测者也。邵子方圆二图，典要也，非周流也，行而至者也，测阴阳而意其然者也。”“且君子之有作也，以显天道，即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为邪？疏节阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍。此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始之终之术也。将无为偷安而不知命者也劝邪？于彖无其象，于爻无其序，于大象无其理。文王、周公、孔子之所不道也，非圣之书也。而挟古圣以抑三圣，曰伏羲氏之《易》；美其名以临之，曰先天。伏羲何授？邵子何受？不能以告人也。先天者，黄冠祖气之说也。故其图乾顺坤逆，而相遇于姤复，一不越于龙虎交媾之术，而邵子之藏见矣。程子之忽之而不学，赧矣哉！朱子录之《周易》之前，窃所不解。学《易》者，学圣人之言而不给，奚暇至于黄冠日者之说为？占《易》者，以占得失也，非以知其吉而骄，知其凶而怠者也，又奚以前知一定之数为？”又云：“朱子师孔子以表彰六艺，徒于《易》显背孔子之至教。故善崇朱子者，舍其注《易》可也。邵康节乱之于前，王介甫废之于后，蔡西山以术破道，而星命葬术，为《王制》杀而弗赦者，复弄《易》以神其说。则朱子之于《易》，舍周公以从术士，苟简之术也，于此可以知朱子之过矣。”^①顾炎武亦曾论邵氏之学云：“希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为《易》。而其《易》为方术之书，于圣人寡过反身之学去

① 王夫之：《周易内传·发例》，北京出版社1997年版，第221页。

之远矣。”^①

以上这些对程氏易学与邵雍、朱熹乃至对汉易象数学的评论，实质上都包含了一个共同的思想，即如将《周易》作为卜筮之书来研究，其结果只能是流于数术，以矜前知，沦于命定，而废先秦儒家易学崇德广业、反身寡过，即以提高人的德智修养为目的宗旨，使“先圣通志成务、穷理尽性之制作，为《火珠林》鬻技之陋术，《易》之所以由明而复晦也”。也就是说，从朱熹的易学实践看，事实上他不但没有为人们提供比伊川更好的东西，反在易学史上造成了消极影响。这一事实证明，伊川先生继承孔子开创的阐扬义理的学术路径是对的。在《周易本义》完成两年之后，朱熹曾说：“《易》之为书，更历三圣，而制作不同。若庖羲氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则易。至于孔子之赞，则又一以理为教，而不专于卜筮。秦汉以来，考象辞者泥于象数，而不得其弘通简易之法。谈义理者沦于空寂，而不适仁义中正之归。求其因时立教，以承三圣，不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。”^②伊川先生的易学有益于人道，创造了易学史上的一个巅峰，这是一个不争的事实。

这里说到朱熹的易学没有提供比伊川更好的东西，反而在易学史上造成了消极影响，这可能是一些人所不能同意的。至今特别欣赏朱熹易本为卜筮之书说且每加称引的人实际有两种，一是相信占筮有灵或有志于成为占算家的人，一是强调还学术本来面目的人。前者就姑置不论了。对于后者，我觉得吕绍纲老师在谈论程、朱易学时有一段说得很好的话可供参考：“或曰：理学已矣，

① 顾炎武：《日知录·孔子论易》卷一。

② 《晦庵集》卷八十一《书伊川先生易传版本后》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

当还学术以本来面目。此言固有一定道理,然前人之所以从事国学研究是因心中有一个景仰的精神体系在,若无此精神系于人心,则所谓学术研究,果何谓也?其分量亦可预知。”^①自孔子为代表的先秦儒家《易传》诞生,《周易》学已成为中华民族伟大智慧和健康人文精神的重要载体。传薪接火,以学弘道,提升我们民族的精神境界,向世界展示先哲们留下的宝贵精神财富,应当是易学研究的主题。

三 《程氏易传》的易学方法

伊川先生于《易传序》中说:“易有圣人之道四焉,以言者,尚其辞;以动者,尚其变;以制器者,尚其象;以卜筮者,尚其占。吉凶消长之理,进退存亡之道,备于辞。推辞考卦,可以知变,象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。得于辞,不达其意者有矣,未有不达于辞而能通其意者。至微者理也,至著者象也。休用一源,显微无间。观会通以行其典礼,则辞无所不备。故善学者求言自近,易于近者,非知言者也。予所传者,辞也。由辞以得意,则在乎人焉。”关于伊川先生释《易》的体例,或者说其易学方法,已有专家做过详细的阐释。不过,简要地说,我以为伊川先生于《易传序》中所自言之“予所传者,辞也”,是对其易学方法之基本纲领最为精要的概括。伊川先生讲“吉凶消长之理,进退存亡之道,备于辞。推辞考卦,可以知变,象与占在其中矣”,“得于辞,不达其意者有矣,未有不达于辞而能通其意者”,“故善学者求

^① 吕绍纲:《程朱解易比较》,载2003年8月《海峡两岸易学与中国哲学研讨会论文集》(易学卷),第307页。

言自近，易于近者，非知言者也”。这是认为，学习研究《周易》最基本最主要的方法是要“得于辞”、“达于辞”，以辞为根本依据，即依靠辞来搞清《周易》的吉凶之理，得其意而知其象占。我觉得伊川先生此意深得先秦儒家《易传》之神髓，发展了王弼义理易学的方法，使义理派易学方法有了一种更明确简要的表述。可以说，伊川先生的主张看似简单，其实是拨开了易学史上关于治《易》方法的种种迷雾，可使学《易》者避免歧路亡羊之失。惜乎人们或因困于象数学之八卦阵中，痴迷于占筮之学的神奇妙用，而于伊川先生之言报以嗤笑，或因先生之言平淡而着力另求深奥，而不知伊川此言实乃学《易》研《易》之真谛。

伊川先生说：“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。”这种说法是对先秦儒家有关说法的提炼概括与发挥，是符合《周易》经文实际的。

《系辞传》云：“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”，“是故君子所居而安者，易之序也；所以乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”；“《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也”；①“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言’”；“《易》之为书，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”这里的“系辞焉而明吉凶”、“系辞焉，所以告也”、“系辞焉以尽其言”，是说卦爻象之吉凶意义是靠“辞”来说明的，没有“辞”就难以知晓卦爻象要说的是什么。所以，《易大传》屡言观象玩辞。“亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其

① “易有四象”，业师金景芳谓当为“易有爻象”。

彖辞，则思过半矣”，是说通过仔细阅读体会卦爻辞，对卦爻之吉凶道理即可理解过半了。伊川先生说“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞”，正是对《易大传》这些思想的提炼概括。伊川先生又说：“得于辞，不达其意者有矣，未有不达于辞而能通其意者。”这是说，不达于辞，就不能明白《周易》之意，离开了对卦爻辞的正确理解，人们根本就无法搞清《周易》经文要说的是什么。伊川先生的这种说法可以说是先秦儒家《易传》思想的提炼发挥。从伊川先生的这些说法来看，他认为“辞”对于学习和研究《周易》来说是第一位重要的，达于辞乃学习和研究《周易》的根本途径，故先生明确地郑重宣布：“予所传者辞也。”

如何理解伊川先生以达辞为治《易》之第一义的看法，这并不是一个很简单或者说大家理解都很一致的问题，这里面实际涉及一些比较复杂的问题，只有对这些复杂的问题有一个比较系统的认识，才能正确理解伊川先生的这种看法。

《系辞传》曰：“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”；“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象”；“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”；“八卦以象告，爻彖以情言”；“是故《易》者，象也”；“彖者，言乎象也者”；“齐大小者存乎卦，辨吉凶者存乎辞。”综合这些说法我们可以注意到以下这样一些问题。《周易》的表义系统主要由卦爻象和卦爻辞构成。卦的形成或者说卦的象义来源于对自然与社会纷繁复杂之事物的模拟。《周易》之意是寓于象之中的，即就《周易》经文本身而言，其吉凶之理蕴于卦爻象之中。就《周易》意义系统的形成与表达整个过程而言，经历了由事物之象而至卦象的过程，卦象是对复杂的天道人事的抽象概括，“故能弥纶天地之道”，其中储存着关于“天之道”与“民之故”的认识。认识《周易》吉凶之理，就是通过卦象来了解其中储存的思想认识。其实，卦爻象和卦爻辞两者是一体的，象是卦

爻之象，辞是说明卦爻象义的，没有辞，卦爻之象义是不可知晓的。人类知识的表达，主要需借助于自己的语言，这是一个简单的事实。就《周易》而言，其卦爻体系是一套特殊的表达知识的系统，这种系统的涵义如果不转换成语言，事实上人们是几乎无法知晓的。所以，没有“辞”包括相当于“辞”的口头语言对卦爻象系统加以说明，人们就无法理解卦爻的象义。换句话说，“辞”也就是卦爻象，是语言化了的卦爻象，只有有了这种语言化了的卦爻象，《周易》的涵义才可能被理解。所以，伊川先生说“予所传者辞也”，“未有不达于辞而能通其意者”，将“辞”视为学《易》研《易》最基本的依据，这是正确的。

古今重象数之学者每言义理生发于象数之本，即谓义理出于象数，故以象数为治《易》之第一义，其实象与辞都是表达“意”的手段。从根本上说，“意”也不是由象派生出来的。这个问题实际王弼已经说清楚了。王氏于《周易略例·明象》云：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”这里“夫象者，出意者也”与“象生于意”两句，语义需细加玩味。象出意者，是说卦爻象是表达意的，而不是说卦爻象生产、派生了意；象生于意，则是说卦爻象系统的建立，是人仰观俯察、见天下之赜而拟诸形容的结果，是人根据已有的认识建构了卦爻象符号系统，即先有了人的“意”，然后才创造了这套表达“意”的体系。《周易》的灵魂不是卦爻象系统，而是“意”。所以，治《易》之根本在于求意。作为得意的途径和方法，王弼说“尽意莫若象，尽象莫若言”，“意以象尽，象以言著”，实际也是说没有“辞”则象不可明，则意亦不可明。伊川先生讲“未有不达于辞而能其意者”，主张“由辞得意”，实际正是对王弼易学方法的继承发展，将王弼的易学方法加以提炼明确，形成了更明确、更直接的观点。

古今象数学者每病诟义理易学脱离象数空谈义理,其实这种说法并不准确。王弼著《周易略例》专有《明象》一篇,其于象学原理之研究,可谓有卓见矣。其解经又何尝不谨据先秦《易传》所传八卦取象之义,只是不取汉人之穿凿繁琐而已。以伊川先生之学而论,先生于《易传序》明言:“推辞考卦,可以知变,象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”“推辞考卦”、“观其象而玩其辞”,正是伊川先生以辞为依据研究卦爻象,结合卦爻象而体会卦爻辞的方法。伊川先生不废先秦《易传》的传统方法,在强调“得于辞”的同时,亦重视对卦爻象的研究,以求理为宗旨,同时亦“知变”知“象与占”,故其所谓吉凶消长之理,进退存亡之道,并非脱离《周易》本经的凭空发挥。如《伊川易传》释屯之卦爻必先言二体云雷之象,诸爻在险在震所处之象;释蒙之卦爻则必先言卦之为山为止、为水为险之象,诸爻所处之象。其释诸卦无不如此,绝非离象空说,只问其辞而不问其象者。既然如此,则伊川之学每遭象数学者病诟,其原因是什么?伊川之学明其吉凶之理而已,非以为占也。倘比之汉易,汉人为了占算以寻找卦象为第一要务。故正如王弼所言:“或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,一失其原,巧愈弥甚,纵复或值而义无所取,盖存象忘意之由也。”汉人治《易》本末倒置,歧路亡羊,而欣赏汉易者则据汉人之学以非程子,故以程子之长为短。说到底,象数学者对伊川先生的批评,主要的还是由两者治《易》宗旨之不同产生的。

所谓象数之数,见于传本《易传》有这样一段文字:“天一,地二;天三,地四;天五,地六;天七,地八;天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地立数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以象四时,归奇于扚以象

闰，五岁再闰，故再扐而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。子曰：‘知变化之道，其知神之所为乎？’”伊川先生对《易传》这段记筮法的文字有过研究。他说：“自天一至地十，合在‘天数五，地数五’上，简编失其次也。天一生数，地六成数，才有上五者，便下有五者，二五合成阴阳之功，万物变化，鬼神之用也。”“天一”至“地十”原在“子曰：《易》有圣人之道四焉者，此之谓也”后，今已如程氏说移至“天数五，地数五”之前。先生解说此章文字时又说：“有理则有气，有气则有数。行鬼神者，数也”；“天地之数五十有五，成变化而行鬼神者也。变化言功，鬼神合用”；“显明于道，而见其功用之神，故可与应对万变，可赞祐于神道矣。谓合德也。人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”。“有理则有气，有气则有数”，是以其理学之理本论对数之来源的解释。以上与《易传》内容联系紧密的实际有两个观点。一是说“行鬼神者，数也”、“变化言功，鬼神合用”，即上文所引“二五合成阴阳之功，万物变化，鬼神之用也”，这实际是说数的作用在于行筮。《系辞传》曰：“参两以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”伊川先生的解说，所据即《系辞传》此意。《周易》原是用于占筮的，故筮法应为其组成部分。筮数的作用是通过四营十有八变来确定卦象，即极数定象。行筮在运算变化之中，其结果不可预知，故曰“蓍之德圆而神”；行筮已毕，卦象已成，才能得知吉凶之义，故曰“卦之德方以智”。伊川先生讲“行鬼神者，数也”，就是说数的作用是行占筮。这是《周易》之数之本义，后世由此滋漫繁衍，已多与《周易》无关系。伊川释筮法时讲到的第二个观点是“谓合德也。人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”，这种说法实得《易

传》述筮法所含之精神。据占筮而言，筮数的本质作用是定卦象，即通过运算得出七、八、九、六四个数字，以定阴阳老少。《易传》解说筮法时讲“其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以象四时”等“象”的理由，对于占筮没有真实意义，因为不用四十九，没有分二、挂一这一套过程，就无法得出七、八、九、六这四个数，就无法定爻成卦。就《易传》的这种表述而言，确实赋予了筮法形式上模拟天道的象征意义。所以，伊川先生说“谓合德也”。“人唯顺理以成功，乃赞天地之化育也”，已道出《易传》述筮法这段文字的思想含义。

要之，如以先秦儒家《易传》为据，则《周易》之所谓数学，大意如此。应该说，伊川先生已明之矣。而后世如朱熹，乃讥伊川不知数。而朱熹之所谓数学，邵雍之学也，河洛图书也。四库馆臣曰：“宋人以数言《易》，已不近于人事，又欲务究数之所以然，于是画卦推奇偶，由奇偶推河图洛书，由河图洛书演为黑白方圆，纵横顺逆，至于汗漫而不可纪。曰：‘此作《易》之本也。’及其解经，则卦义爻象又绝不本图书立说，岂画卦者一数，系辞者又别一数邪？”四库馆臣的批评，可谓切中要害。宋儒之数学，实乃《周易》经传之外的学问，与解经无益。故伊川先生“与尧夫同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳”^①。轻之不问，乃是深有所见的，表明了他对邵氏数学之态度 and 对自己以辞解《易》治学方法的坚定信心。

关于义理与象、数、辞的关系，伊川先生概括说：“理无形也，故因象以明理。理见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰得其义则象数在其中矣。”“有理而后有象，有象而后有数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之豪忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非

^① 《宋元学案·百源学案下·附录》。

儒者之所务也。管辂、郭璞之学是也。”^①就对辞的意义理解说，理是无形的，但见乎辞，没有辞，则无以观象。就义理与象数和辞的关系说，象数与辞都是表达义理的，通过象数与辞才能得到义理，而得到了义理，也就明白了象数，即对象数的研究当以搞清义理为度，若舍本逐末，去穷尽象数，那就是占筮家之学而非儒者之学了。

朱熹对伊川之学有批评，亦有肯定，即如象数之学，朱子曾云：“易之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。然两汉诸儒，必欲究其所从，则既泥滞而不通。王弼以来，直欲推其所用，则又疏略而无据。二者皆失之一偏，而不能阙其疑之过也。且以一端论之，乾之为马，坤之为牛，《说卦》有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，若《屯》之有马而无乾，《离》之有牛而无坤，《乾》之六龙，则或疑于震，坤之‘牝马’，则或当反为乾，是皆有不可晓者。是以汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法。参互以求，而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者，终不可通。其可通者，又皆傅会穿凿，而非有自然之势。唯其一二之适然而无待巧说者，为若可信。然上无所关于义理之本原，下无所资于人事之训戒，则又何必苦心极力以求于此，而欲必得之哉！故王弼曰：义苟应健，何必乾乃为马；爻苟合顺，何必坤乃为牛？而程子亦曰：理无形也，故假象以显义。此其所以破先儒胶固支离之失，而开后学玩辞玩占之方，则至矣。然观其意，又似直以《易》之取象，无复有所自来，但如《诗》之比兴，孟子之比喻而已。如此则是《说卦》之作，为无所与易。而‘近取诸身远取诸物’者，亦剩语矣。故疑其说亦若有未尽者，因窃论之，以为《易》之取象，固必有所自来，而其为说，必已尽于太卜之官，顾今不

① 李光地：《周易折中》，巴蜀书社1998年版，第12页。

可复考，则姑阙之。而直据辞中之象，以求象中之意，使足以训戒，而决吉凶。如王氏、程子与吾《本义》之云者，亦可矣。固不必深求其象之所自来，然亦不可直谓假设，而遽欲忘之也。”^①据此看来，虽然从理论上说，朱子并不满意王弼和伊川视象为“假设而遽欲忘之”，而实践上并不能找到新的方法和出路，也只能是和王弼和伊川那样“直据辞中之象以求象中之意”。虽然朱子强调《易》本为卜筮之书，“对神秘文化一直怀有浓厚兴趣。从研究《周易参同契》、《麻衣易》、火珠林法、灵棋课到生活中以卜卦决定进退”^②，这一性格与伊川绝不相类，但朱子毕竟是伊川之学的传人，毕竟是了不起的思想家，在易学上总的看还是反对汉儒的胶固支离傅会穿凿之学而关心“义理之本原”、“资于人事之训戒”的。这也可以说明在易学上伊川先生以探求义理为宗旨的原则和以达于辞为治《易》的基本方法事实上是正确的，是不可移易和不可逾越的。

伊川之学以达辞为学《易》治《易》的基本方法，而对卦爻辞的解说则不能不依据构成卦爻意义的一些规则，这就是所谓《周易》的体例或义例。虽然关于这种体例的某些具体内容人们的看法并不完全一致，但对于这种体例的存在大家是承认的。《周易折中·凡例》云：“易辞有义例，据夫子《彖传》、《象传》求之皆可推见。”《彖》、《象》二传所述关于《周易》卦爻辞占断吉凶的根据，是解读《周易》吉凶之理的重要依据。不过，由于古代易学家治《易》的指导思想及基本思路的不同，人们对《彖》、《象》二传有关内容的理解或者说选择什么、强调什么则是并不一致的。所以，对《周易》义例的阐发属于易学方法的具体内容，体现着易学家治《易》的指导思想和思路。王弼注《周

① 李光地：《周易折中》，巴蜀书社1998年版，第15～16页。

② 吕绍纲：《程朱解易比较》，载2003年8月《海峡两岸易学与中国哲学研讨会论文集》（易学卷）。

易》并作《周易略例》，以探求《周易》的义理为宗旨，对《周易》的义例加以系统阐发，其后历代易学家亦各有所见。伊川先生治《易》亦以探求义理为宗旨，故其对《周易》卦爻辞的解说，大体上继承了王弼关于《周易》体例的观点并有自己的发明。

《程氏易传·贲》论成卦体例的有这样一段文字：“凡卦有以二体之义及二象而成者，如屯取动乎险中与云雷，讼取上刚下险与天水违行是也。有取一爻者成卦之由也。柔得位而上下应之曰小畜，柔得尊位大中而上下应之曰大有是也。有取二体、又取消长之义者，雷在地中复，山附于地剥是也。有取二象、兼取二爻交变为义者，风雷益，兼取损上益下；山下有泽损，兼取损下益上是也。有既以二象成卦、复取爻之义者，夬之刚决柔，姤之柔遇刚是也。有以用成卦者，巽乎水而上水井，木上有火鼎是也。鼎又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也。此成卦之义也。”朱伯崑先生说：“此是说，诸卦的体例不一，但总的说可分为两大类，即取义说和取象说”，这些成卦之义的体例，“虽然有取义和取象之别，但讲到取象时，总是不离取义说。由于《象》文主取象说，程氏并不否认此说，但其解释一卦时，总是以取为说为主”^①。所谓取象说，是以八卦象征各种物象，再用八卦所象征的物象说明重卦的卦象，以此解说一卦的卦爻辞，从而论断吉凶的方法。所谓取义说，是以卦名的意义和卦的德行说明重卦的卦象，以此解说卦爻辞，从而论断吉凶的方法。取象说认为卦爻辞同卦爻象间存在必然联系，其联系之纽带为所取之物象；取义说认为卦爻辞同卦名和卦德有必然联系。^②按，就《程氏易传》来看，所谓取象说和取义

① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第190～191页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第22～25页。

说实即据《象传》所言成卦之义或据《彖传》所言成卦之义来解经的问题。

所谓“凡卦有以二体之义及二象而成者”，是说卦之取义，或由二体即上下两卦之义而来，或由上下两卦之象而来。伊川先生以屯卦“动于险中，为艰屯之义”为说，即所谓取二体之义。以“云雷屯，君子以经纶”为说，即所谓取二体之象。取义，即以《彖传》之“动乎险中”，以屯卦之坎下震上、坎险震动为据；“云雷屯，君子以经纶”即《象传》语。

所谓“取一爻者”，即王弼所说“一卦五阳而一阴，则一阴为之主；五阴一阳，则一阳为之主。夫阴之所求者阳也，阳苟一焉，五阴何得不同而归之，阴苟一焉，五阳何得不同而从之。故阴爻虽贱而为一卦之主者，处其至少之地也”的一爻为主说。伊川释大有《彖传》说：“言卦之所以为大有也。五以阴居君位。柔得尊位也，处中得大中之道也，为诸阳所宗，上下应之也。”小畜之《彖传》曰：“柔得位而上下应之曰小畜”；大有之《彖传》曰：“柔得尊位大中而上下应之曰大有”，是伊川所举一爻为主者，亦即据《彖传》为说。

所谓“有取二体又取消长之义者，雷在地中复；山附于地剥是也”，是说剥成卦之义兼取于《象传》之“山附于地”与《彖传》之“剥，剥也。柔变刚也”；复成卦之义兼取于《象传》之“雷在地中复”与《彖传》之“复，亨，刚反”。

所谓“有取二象、兼取二爻交变为义者，风雷益，兼取损上益下；山下有泽损，兼取损下益上是也”，这是认为，益之成卦乃取《象传》“风雷益”和《彖传》“损上益下”为义；损之成卦乃取《象传》“山下有泽”和《彖传》“损下益上”为义。《程氏易传》释损卦云：“为卦艮上兑下，山体高，泽体深，下深则上益高，为损下益上之义。又泽在天下，其气上通，润及草木百物，是损下而益上也。”这是据《象传》说卦之何以为损。又云：“又下兑之成兑，由六三之变也。上艮

之成艮，自上九之变也。三本刚而成柔，上本柔而成刚，亦损下益上之义。”这即所谓“取二爻变为义者”，也就是伊川对《彖传》之“损下益上”用卦变说加以解释，以为下卦兑(☱)的形成是由乾(☰)之三爻刚变为柔，上卦艮(☶)乃坤(☷)之三爻柔变为刚的结果。上九乃柔变为刚的结果，是为益；六三乃刚变为柔，是为损。“损上而益于下，则为益；取下而益于上之为损”，故卦为损义。

所谓“有以二象成卦，复取爻之义者，夬之刚决柔，姤之柔遇刚是也”，是说如夬、姤两卦卦义之形成，既取于二象之义，亦取于爻义。《程氏易传》释夬卦曰：“为卦兑上乾下。以二体言之，泽水之聚也，乃上于至高之处，有溃决之象。”这是取卦象之兑上乾下、泽上于天为说。“以爻言之，五阳在下长而将极，一阴在上消而将尽，众阳上进，决去一阴，所以为夬也。夬者，刚决之义”，这是据《彖传》的刚决柔为说。这一类是亦兼取《彖传》与《象传》以释卦义。

所谓“有以用成卦者，巽乎水而上水井，木上有火鼎是也，鼎又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也。此成卦议也”，即以其卦所取物象的功用为成卦之义。《程氏易传》释井卦曰：“为卦坎上巽下。坎，水也，巽之象则木也。巽之义则入也。木，器之象。木入于水下而上乎水，汲井之象也。”井之《彖传》曰：“巽乎水而上水，井。”《象传》曰：“木上有水，井。”伊川释《象传》曰：“木承水而上之，乃器汲水而出井之象。”是其解说井成卦之义亦兼取《彖》《象》二传之说。鼎之《彖传》曰：“鼎，象也。以木巽火，烹饪也。”《象传》曰：“木上有火，鼎。”《程氏易传》释鼎卦曰：“为卦上离下巽，所以为鼎，则取其象焉，取其义焉。取其象者有二，以全体言之，则下植为足，中实为腹，受物在中之象。对峙于上者，耳也；横亘乎上者，铉也。鼎之象也。以上下二体言之，则中虚在上，下有足以承之，亦鼎之象也。取其义，则木从火也。巽，入也。顺从之义，以木从火，为然之象。火之用，惟燔与烹。燔不假

器，故取烹象而为鼎。以木巽火，烹饪之象也。”是亦兼取《彖》、《象》二传为说。“以卦形为象”、“以形为象”，是说如鼎卦的卦画象鼎之形；如噬嗑“卦上下二刚爻而中柔，外刚中虚，人颐口之象也。中虚之中，又一刚爻，为颐中有物之象。口中有物则隔，其上下不得噬，必啗之则得噬。故为噬嗑”。伊川关于噬嗑的解说，实本于《彖传》：“颐中有物，曰噬嗑。”

就以上所述成卦的几种情况来看，《程氏易传》对成卦之义的解说都是以《彖》《象》二传为依据的。在对卦爻辞和卦爻象的解释上，伊川先生提出了“易随以取义”说。王弼于《周易略例·明爻通变》中说：“卦以存时，爻以示变。”邢注曰：“卦以存时，爻以应变。”王弼于《明卦适变通爻》中说：“夫卦者时也，爻者适时之变也。”邢注曰：“卦者统一时之大义，爻者适时中之通变。”^①可见，一卦所表示之时是一种相对稳定的意义背景，而不同的卦各有其时。后来《周易折中》讲义例对时的解释是：“消息盈虚之谓时，泰、否、剥、复之类是也；又有指事而言者，讼、师、噬嗑、颐之类是也；又有以理言者，履、谦、咸、恒之类是也；又有以象言者，井、鼎之类是也。四者皆谓之时。”也是说六十四卦卦各有时，这些时大体如上四类。“爻以示变”、“爻者适时之变”，是强调爻的因时而变。伊川先生讲“易随时取义”、“易之取义，变动随时”，即认为卦爻因时之不同而意义则随之不同。如其释既济六二爻时说：“二以文明中正之德，上应九五刚阳中正之君，宜得行其志也。然五既得尊位，时已既济，无复进而有为矣，则于在下贤才，岂有求用之意？……于斯时也，则刚中反为刚满，坎离乃为相戾矣。人能识时知变，则可以言《易》矣。”这是说，六二文明中正，又与阳刚中正的九五为应，本应得行其志，在他卦当然是很好，但在既济之时，其意义背景是五已得尊

① 郑万耕：《周易精华》（上），北京出版社1996年版，第242～247页。

位，已无进取有为之意，于它卦当为有刚中之德而于此时反为“刚满”，故六二虽与九五为应而不得行，不为所用。这是以卦为时的随时取义。又如其释屯初九爻辞时说：“初九以阳爻在下，乃刚明之才，当屯难之世，居下位者也。”释屯六二爻时说：“二以阴柔居屯之世，虽正应在上，而逼于初刚，故屯难。”“初为贤明刚正之人，而为寇以侵逼于人，何也？曰：此自据二以柔近刚而为义，更不计初之德如何也。《易》之取义如此。”这是说爻各随其时取义，在初言初，在二言二，各为其义。

爻位说是由《易传》较明确地提出的义例，在《系辞传》与《彖传》、《象传》中都讲到关于位的问题。

王弼《周易略例·辩位》曰：“案《象》无初、上得位失位之文，又《系辞》但论三五、二四同功异位，亦不及初上，何乎？唯乾上九《文言》云‘贵而无位’，需上六云‘虽不当位’。若以上为阴位邪，则需上六不得云不当位也。若以上为阳位邪，则乾上九不得云贵而无位也。阴阳处之皆云非位，而初亦不说当位失位也。然而初上者，是事之终始，无阴阳定位也。故乾初谓之潜，过五谓之无位，未有处其位而云潜，上有位而云无者也。历观众卦，尽亦如之，初上无阴阳定位亦明矣。”此即王弼提出的初上无位说。伊川对于王氏此说有不同的看法：“初居最下，无位者也。上处尊位之上，过于尊位，亦无位者也。王弼以为无阴阳之位，阴阳系于奇偶，岂容无也。然诸卦初上不言当位不当位者，盖初终之义为大。临之初九则以位为正，若需上六云不当位，乾上九云无位，爵位之位，非阴阳之位也。”^①这是认为王弼所谓“初上无阴阳之位”的说法是不对的，因为阴阳之位是由奇偶之数来定的，即初、三、五之数为奇，其位为阳；二、四、上其数为偶，其位为阴。《彖》《象》《文言》传文所

① 《程氏易传·噬嗑》。

说的初上无位或不当位,其“位”当指爵位或权势之位而言,非指阴阳之位。认为诸卦初上两爻不论及当位或不当位,是因初上两爻表示事之初与终的意义更为重要。伊川先生关于初上无位这一《周易》义例问题的看法得到了后世的承认。朱熹门人问:“王弼说初上无阴阳定位如何?”朱熹答曰:“伊川说阴阳奇偶岂容无也。乾上九贵而无位,需上六不当位,乃爵位之位,非阴阳之位。此说最好。”《周易折中·义例》曰:“贵贱上下之谓位。王弼谓中四爻有位而初上两爻无位,非谓无阴阳之位也,乃谓爵位之位耳。”这实际也是取伊川之说。总之,《程氏易传》释《易》,继承了王弼根据《易传》所阐述的爻位说,同时修正了王弼关于初上无阴阳之位的说法。

关于爻位问题,伊川先生在王弼的基础上还提出了“中重于正,中则正矣,正不必中”的说法。如王弼在释恒卦九二爻辞“悔亡”时说:“虽失其位,恒位于中,可以消悔也。”《程氏易传》则释此曰:“在恒之义,居得其正,则常道也。九阳爻居阴位,非常理也。处非其常,本当有悔,而九二以中德而应于五,五复居中,以中而应中,其处与动皆得中也,是能恒久于中也。能恒久于中,则不失正矣。中重于正,中则正矣,正不必中也。九二以刚中之德而应于中,德之胜也,足以亡其悔矣。”释震卦六五爻辞曰:“六五虽以阴居阳,不当位为不正,然以柔居刚又得中,乃有中德者也。不失中则不违于正矣,所以中为贵也。诸卦二五虽不当位,多以中为美;三四虽当位,或以不中为过,中常重于正也。盖中则不违于正,正不必中也,天下之理莫善于中。”以阳爻居初、三、五之位为当位、得正,以阴爻居之则为不当位、失正;以阴爻居二、四、上则为当位得正,以阳爻居之则为不当位、失正。王弼论爻位,以当位得正为善,并已有居中可以补救不当位的说法,即如上述谓恒之九二“虽失其位,恒于中,可以消悔也”。伊川继承王弼此说并加以发挥,明确提

出了“中重于正”观点，以爻之居中即以具有中德为至善，为得吉的最重要的条件。这一观点亦为后世所承认。《周易折中·义例》云：“刚柔中正不中正之谓德。刚柔各有善不善。时当用刚，则以刚为善也，时当用柔，则以柔为善也。惟中与正，则无有不善者。然正尤不如中之善。故程子曰：正未必中，中则无不正也。六爻当位者未必皆吉，而二五之中则吉者独多，以此故尔。”

《周易折中·义例》曰：“应者，上下体相对应之爻也。”这是说应的关系发生于初与四、二与五、三与上之间。王弼注《周易》，据《彖传》之义，以为上述可以发生相应关系的爻与爻之间，其两爻刚柔相同者无应，其刚柔不同者有应，即如二与五若同为阳爻或同为阴爻则无应，其中一阳爻一阴爻者才能构成应的关系。《周易折中·义例》即持此说：“凡比与应，必一阴一阳其情乃相求而相得，若以刚应刚，以柔应柔，则谓之无应。”朱伯崑先生说：“程颐注《周易》，只取爻位相应，不论刚柔之分。”如其释丰卦初九爻辞“遇其配主，虽旬无咎，往有尚”曰：“旬，均也。天下之相应者，常非均敌。如阴之应阳，柔之从刚，下之附上。敌则安肯相从？唯丰之初、四，其用则相资，其应则相成。故虽均是阳刚，相从而无过咎也。盖非明则动无所之，非动则明无所用，相资而成用。”王弼释此爻则曰：“俱是阳爻谓之为均，非阴阳相应，嫌其有咎。以其能相光大，故虽均可以无咎而往有嘉尚也。”这是以为爻辞云“虽旬无咎，往有尚”，之“无咎”与“往有尚”，是因为卦之二体震上离下，有动明相互光大之象，若以初九与九四之关系而论，两爻皆刚，本不相应，似应有咎。也就是说，在伊川看来，初九和九四是可以相应的，“其用则相资，其应则相成。故虽均是阳刚，相从而远咎也”，爻辞的“无咎”，与两刚爻之间的相资、相成、相从是有关的。按，通观《程氏易传》关于爻与爻相应关系的说法，应该说大体上还是讲相应爻位之阴爻与阳爻间有相应关系，还不能说“只取爻位相应，不论刚柔之分”

是定例。细玩涉及所谓不论爻之刚柔而谓其相应的爻例,实际都是特例。之所以出现这种特例,我认为主要是与程氏“《易》随时取义”的观点有关,或者说是出于对卦爻之义解说的需要。

以乾坤卦变说解释卦爻辞,这也是伊川先生关于《周易》体例之理解与王弼的不同点。王弼注《周易》,对《彖传》所言刚柔往来的说法曾据荀爽的乾坤升降说加以解释。伊川则以卦变说加以解释。如其释贲卦《彖传》“柔来而文刚故亨。分刚上而文柔,故小利有攸往”云:“下体本乾,柔来文其中而为离,上体本坤,刚往文其上而为艮,乃为山下有火,止于文明而成贲也。”又其释贲卦《彖传》“观乎人文,以化成天下”云:“如讼、无妄云刚来,岂自上体而来也?凡以柔居五者,皆云柔进而上行。柔居下者也,乃居尊位,是进而上也,非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤。先儒不达,故谓贲本是泰卦,岂有乾坤重而为泰,又由泰而变之理?下离本乾中爻变而成离;上艮本坤上爻变而成艮。离在内,故云柔来;艮在上,故云刚上,非自下体而上也。乾坤变而为六子,八卦重而为六十四,皆由乾坤之变也。”这是说,《彖传》说的刚柔往来,并非自下体而上或自上体而下,而是指刚柔居上下之位。如贲卦《彖传》讲的“柔来文刚”,并非上体之柔来居于下体的刚之中,而是说,柔居下体乾刚之中位。这些都是以乾坤卦变说解释刚柔往来,他认为六十四卦皆由乾坤两卦而来,贲卦亦为乾坤两卦变化而来,并非来自泰卦。^①

引史证经,也是《程氏易传》的解易方法之一。“引史说经,汉易已开其端,借历史人物的遭遇说明卦爻辞的意义。但汉唐人解易,所引历史事件不多。宋易中的义理学派,由于重视王弼注以明人事的传统,常以历史人物的事迹解释卦爻辞,《程氏易传》正是发

① 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第192~193页。

扬这种传统。”^①

四 《程氏易传》在易学史上的地位

易学明确地成为一门学问或者说成为后世之所谓易学，可以说是由先秦儒家《易传》开始的。先秦儒家《易传》主要是讲义理的，从马王堆《帛书易传》诸篇的内容来看，主要讲的也是孔子易说的义理之学。清人皮锡瑞云：“战国诸子及汉初诸子言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾异，至孟京出而说始异。”^②唐晏评论京房之学云：“《易》之有京氏，犹《诗》之有《齐诗》也。其初以阴阳五行说《易》，后遂纯以占验说《易》。故东京一代，《京易》大行，以其说近乎讖纬也。故东京凡以明《易》征者，多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”^③也就是说，自先秦儒家《易传》至汉代孟喜、京房之学兴起以前，所谓易学主要承传的是孔子一系的易学，这种易学“切人事而不主阴阳灾异”，重义理而与汉儒的“纯以占验说易”不同。至此，易学一变而近于方术，完全背离了孔子易学的学术精神。两汉时期这种学问盛极一时。汉易以占筮之用为宗旨，故与占筮相关的象数学得到空前的发展。不过，据先秦儒家《易传》所保留的《周易》的有关象数知识来看，汉易关于象数筮法的很多内容实际并非源自《周易》。

船山先生曾说：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也。自此始。孔子之

① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第214～216页。

② 皮锡瑞：《经学通论·易》卷一。

③ 唐晏：《两汉三国学案》，中华书局1986年版，第44页。

前，文周有作，而夏商《连山》《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》，多因事附会，而不足以垂大义，而使人惧以终始。孔子赞而定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策象占之中而冒天下之道。乃秦既夷之于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之说纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，“然自是以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要。”^①四库馆臣云：“《易》本卜筮之书，故末派浸流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。然《隋书·经籍志》载，晋扬州刺史顾夷等有《周易难王辅嗣义》一卷。《册府元龟》又载，顾悦之《难王弼义》四十余条，京口闵康之又申王难顾。是在当日已有异同。王俭、颜延年以后，此扬彼抑，互诘不休。至颖达等奉诏作疏，始专崇王注而众说皆废。故《隋志·易类》称郑学浸微，今殆绝矣。”^②《周易折中·凡例》云：“汉晋间说《易》者大抵皆淫于象数之末流而离其宗，故隋唐后惟王弼孤行，为其能破互卦、纳甲、飞伏之陋，而专于理以谭经也。然王弼所得者，乃老庄之理，不尽合于圣人之道。故自《程传》出而弼说又废。”综合以上这些说法可以说明这样一些问题。第一，由先秦儒家《易传》或者说孔子的义理易学，至汉儒将战国以来的阴阳五行杂占术掺入《周易》，使之成为占筮之学，再至王弼之学破汉易之陋而“专于理以谭经”，在这样一个过程后，始明确形成了易学史上所谓象数之学与义理之学的分野和争论。第二，王弼之后虽尚存在所谓

① 《船山遗书》第一卷。

② 《四库全书总目·周易正义提要》，中华书局1965年版，第3页。

象数义理两派“此扬彼抑，互诤不休”的问题，但从大体上看汉易象数学已被王弼打倒，隋唐以后王学孤行。第三，王弼能自标新学并大行于世，主要原因在于使易学“免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之典要”，即王弼不是将《周易》作为占筮术的经典来研究，而是将其作为有益人身心的哲理著作来研究。第四，因为王弼注《易》引入老庄思想，故历代儒者皆以此为病。所谓“自《程传》出而弼说又废”的说法，是说伊川先生的《易传》能以儒理说易，克服了王弼之学的毛病，故达到了义理易学的完美境界。要之，先秦儒家《易传》、王弼《周易注》和《程氏易传》是易学史上的三座里程碑。先秦儒家《易传》的出现，标志着易学形成，即有关《周易》的学问摆脱了史巫之术而成为一种以健康的人文关怀为主题的学术。汉易的出现（尤其是西汉），是易学史上的一种思想反复。所谓方士、技术之士的东西在易学中占了上风，这些东西的思想本质，盖近于史巫之术包含的精神。王弼的伟大贡献从形式上看是所谓扫除象数，实际上主要的就是使易学再次摆脱了史巫文化的纠缠而回归到先秦儒家《易传》开辟的健康的学术道路上来。隋唐之后王弼之学“孤行”，但学者们都感到其学杂有老庄之理而不尽合于圣人之道，所谓“《程传》出而弼说又废”的说法，实际是说《程氏易传》的出现标志着以儒学之义理说易学风的归复，成为领导易学发展潮流的主题。这里有两个问题限于篇幅不能展开论述，但必须做简单说明。一是我们对汉易的主流的认识或者说对王弼贡献的评价问题。所谓“技术”、“数术”、“小数”、“象数末流”之流弊，史迁、班固、范晔及明清诸儒如王夫之、李光地等已尽言之矣。说王弼尽弃汉儒象数矫枉过正也好，说王弼之学流于老庄也好，王弼之学使易学摆脱了数术之学重新回到探究宇宙人生哲理的道路，其功在不朽。二是如何看待程氏易学与先秦儒家易学的思想关系问题。《程氏易传》是易学史上的伟大著作，也是宋明理学史上理学

最重要的奠基性的经典著作之一。说宋明理学是新儒学可以，否定宋明理学与先秦孔子儒学一脉相承的联系则不可以。尽管我们可以在一些理论形式上或某些主张的具体细节上找出宋明理学与孔子儒学的不同，但两者在精神实质上大体是一致的，这是没问题的。孔孟之学在历史上乃至今日对中国人的精神世界和社会生活所产生的影响，实际宋明理学这一环节所起的作用是十分重要的。也就是说，不能因为《程氏易传》是一部宋明理学的重要著作就贬低它的易学价值，割断它与先秦儒家易学的思想联系。《周易》是儒家的重要经典，《易传》是解读《周易》的钥匙，是先秦儒学的重要内容。《程氏易传》是理学的经典著作，它所阐发的理学与先秦儒学的精神本质上是一致的。它的易学方法与义理内容与先秦儒家《易传》是一脉相承的。这些基本事实是必须看到的。

那么，就宋易或者说宋明以后的易学而言，伊川先生易学的地位又如何呢？《周易折中·凡例》曰：“列《朱义》于前者，易之本义，朱子独得也。《程传》次之者，易之义理，程子为详也。二子实继四圣而有作，故其书系经后。”又曰：“自《程传》出而弼说又废。今案溺于象数，而支离无根者，固可弃矣，然易之为书，实根于象数而作，非它书专言义理者比也。但自焦贛、京房以来，穿凿太甚，故守理之儒者，遂鄙象数为不足言。至康节邵子，其学有传，所发明图卦蓍策，皆易学之本根，岂可例以象数目之哉？故朱子表章推重，与程子并称，《本义》之作，实参程邵两家以成书也。后之学者，言义理、言象数，但折中于朱子可矣。”又曰：“朱子之学出自程子，然文义异同者甚多。诸经皆然，不独《易》也。况《易》则程子以为圣人说理之书，而朱子以为圣人卜筮之教，其指趣已自不同矣。然程子所说，皆修齐平治之道，平易精实，有补学者。朱子亦谓所作《本义》简略，以义理《程传》既备故也。”朱熹曾言：“《易》之取象，固必有所自来，而其为说，必已具于太卜之官，顾今不可复考，则姑

阙之。而直据辞中之象,以求象中之意,使足以为训戒,而决吉凶。如王氏、程子与吾《本义》之云者,其亦可矣。”^①又云:“《易》之为书,更历三圣,而制作不同。若庖羲氏之象,文王之辞,皆依卜筮为教,而其法则易。至于孔子赞之,则又一以理为教,而不专于卜筮。秦汉以来,考象辞者泥于象数,而不得其弘通简易之法。谈义理者沦于空寂,而不合乎仁义中正之归。求其因时立教,以承三圣,不同于法而同于道者,则惟伊川先生程氏之书而已。”^②从这些说法中我们不难看出,尽管清人因于理学上更尊朱子故在易学上试图会合程朱而折中于朱子之学,又因朱子而回护邵雍之学,尽管朱子对伊川先生的易学颇有微辞,但实际上程氏易学代表了宋易的最高水平,创造了义理易学的巅峰,这是无法掩盖的事实。吕绍纲老师曾说:“伊川的《周易程氏传》直接孔子的解《易》传统,是以理学解《易》的代表之作,如果没有哪个解释体系超过理学,则伊川斯作必为义理解《易》传统笼罩下难以逾越的高峰。立志本诸《易经》的原始卜筮功能重新生发义理与对康节《易》学的偏好二者互为因果造成了朱子《易》的风格。今人以为朱子解《易》目的在于调和,实则浅测朱子。这种探索之所以收效甚微的原因是,朱子虽然泛滥群经,但其大者仍在《四书》体系上,舍此而外,从《易》本义出发终难再发新义,而只能止步于对卜筮方法的考证、梳理之上。”^③我认为吕老师关于程朱易学各自的成就和得失原因的分析是深入的,也是公允的,足以为现今仍推崇朱熹易学而贬抑伊川易学者鉴。

吕老师又说“治学不可有门户,然不可无门径。六十年前,马一

① 李光地:《周易折中》,巴蜀书社1998年版,第16页。

② 《晦庵集》卷八十一《书伊川先生易传版本后》,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

③ 吕绍纲:《程朱解易比较》,载2003年8月《海峡两岸易学与中国哲学研讨会论文集》(易学卷)。

·浮先生教弟子读《易》的一番话今日仍有其价值。”马一浮先生的这段话是：“伊川作《易传》，重在玩辞，切近人事，而后本隐之显之旨明，深得孔子赞《易》之志，故读《易》当主伊川。诸家说《易》，不可殚举”，“至宗归义理，必以伊川为法也。”^①马一浮先生的说法甚为恳切，“得孔子赞《易》之志”，以阐明义理为宗旨的主题思想和重在玩辞的治《易》方法是伊川易学思想的精髓，也正是伊川易学对后世易学影响最为深远的东西。我们今日可以从不同层面的意义上研究《周易》，但主要的还是要去探究其中包含的古人关于宇宙人生哲理的认识，弘扬健康的人文精神，基本研究方法仍然当是解索“辞”义。也就是说，由先秦儒家《易传》开创，由王弼、程颐发扬的易学宗旨和方法，仍是我们今日治易所当遵循的。就《程氏易传》的思想内容来说，它代表着宋明哲学的成就，其中有许多关于宇宙人生、社会政治和历史的认识深邃精湛，具有很高的借鉴价值，很值得耐心体味。在过去相当长的历史时期里，由于复杂的历史原因，以左的思想方法造成的简单和无知来对待祖国的传统文化曾被视为进步，这一点于宋明理学研究领域表现得尤为明显。另一方面，时至今日仍有人无视中国历史上如孔、老、荀、韩及程、朱、陆、王这些灿若群星的哲学家的存在，只是因为中国传统哲学与西方哲学的面目不同，便悍然宣布中国没有哲学，充其量不过是有过些许前哲学概念。我们本应为中华民族具有的深厚文化底蕴而自豪，却反而如此自卑，一切必以西洋为尺度，可见中国近百年遭受帝国主义殖民统治给国人心灵留下的创伤之深。要真正解决这个问题，固然有待于祖国更加富强，同时也需要认真地读懂我们的历史文化。从这个意义上说，潜心研读一下《程氏易传》这类著作，肯定是有所裨益的。

^① 吕绍纲：《程朱解易比较》，载2003年8月《海峡两岸易学与中国哲学研讨会论文集》（易学卷）。

朱震与《汉上易传》

林忠军

- 一 易象说
- 二 图书之学
- 三 太极说
- 四 关于易学史的研究
- 五 朱震易学在易学史上的地位



朱震(1072~1138年),字子发,湖北荆门军(今湖北荆门县)人。朱震曾于徽宗政和时登进士第,担任过州县官。北宋靖康元年(1126年),被朝廷召为太学《春秋》博士。南宋绍兴四年(1134年),在中书舍人侍讲胡安国和参知政事赵鼎的举荐下,被召为祠部员外郎兼川陕荆襄都督府详议官。第二年恢复经筵,朱震连续擢升八次,名义是秘书少监、秘书少监兼侍讲、承议郎、起居郎、资善堂赞读、中书舍人兼资善堂翊善、朝散郎、左朝请郎等。此年五月,龙图阁直学士杨时病故,朱震上疏表彰杨时,说:“时学有本原,行无玷缺,进必以进,晚始见知,其撰述皆有益学者。”(《续资治通鉴·高宗绍兴五年》)由于他的上疏,高宗下诏取阅杨时《三统义辨》,并赐其家银帛二百两批,后杨时谥为“文靖”。绍兴六年(1136年),朱震除给事中,又转为左朝奉大夫。此年秋天,他把自己所著的《周易集传》九卷、《周易图》三卷及《周易丛说》一卷,共十三卷进献高宗皇帝,并撰写了《进周易表》。这些书后人合之称为《汉上易传》。同年年底,朝内发生了反对理学宗师程颐的事件,朱震对此事沉默不语,引起理学中某些人不满。如史书所言:“时朱震在经筵,不能诤,论者非之。”(《续资治通鉴·高宗绍兴六年》)绍兴七年(1137年),朱震看到理学遇到了危机,两次提出辞职,未得到允许。第二年六月,朱震在临安去世。

学术上,朱震受宋代理学家影响比较大。当时经过周敦颐、张载、二程等人极力倡导和阐扬,理学逐渐兴盛,至南宋初在朱震周

围已形成了以尊崇二程学统的理学气氛。谢良佐是二程的学生，是有名的理学家，朱震曾偕弟朱巽拜见，饭余茶罢，为朱震讲《论语》，这说明朱震接受了二程及门人的思想。胡安国是宋代大理学家，以治《春秋》见长，推崇二程，其周围皆二程高足。“安国所与游者，游酢、谢良佐、杨时皆程门高弟”（《宋史·胡安国传》）。而朱震与胡安国关系友善，胡氏曾以朱震“学术深博，廉正守道”举荐为祠部员外郎，故朱震受其影响，为学常以二程为正统。这一点从他的《周易表》中可以得到印证。他说：“臣顷者游宦西洛，获观《遗书》，问疑请益，遍访师门，而后粗窥一二。造次不舍，十有八年，起政和丙申（1116年），终绍兴甲寅（1134年），成《周易集传》九卷、《周易图》三卷、《周易丛说》一卷。以《易传》为宗，和会雍、载之论。上采汉、魏、吴、晋、元魏，下逮有唐及今。包括异同，补直罅漏，庶几道离而复合。”这里所说的《易传》是指程颐的《伊川易传》。据今人统计，《汉上易传》于六十四卦注解中，朱震明引程颐《易传》之处，有一百条之多^①，这充分说明了他的易学与二程易学的关系。同时，从这里还可以看出另一个问题，即其易学除尊崇二程易外，还兼收并蓄、融合他以前包括宋在内的各家易学。这就是说，汉唐以来的诸派易学是他易学的重要渊源。当然，他所谓汉唐易学，主要是指象数易学，不是王弼易学。他认为王弼易尽黜象数，破坏了易学的传统，而他的易学的宗旨是“复合”“庶几道离”的易学。从其《汉上易传》内容看，无论是基本框架，还是资取的资料，更偏重于象数易。因此，与其说朱震易学源于程氏易，不如说源于汉唐以来的象数易更为恰切。

^① 见侯外庐等《宋明理学史》上，人民出版社1997年版。

一 易象说

朱震自称其易学上采汉唐，下承宋初道家易学，更标榜“获观《遗书》”，以程氏《易传》为宗。然从其《周易集传》治《易》方法言之，他在以程氏易为宗的旗帜下，把更多的精力放到两汉象数易学研究上，从而形成了“以象数为宗，推本源流”的易学。在其《周易集传序》中开宗明义，表明了其治《易》的倾向：

圣人观阴阳之变而立卦，效天下之动而生爻。变动之别，其传有五：曰动爻，曰卦变，曰互体，曰五行，曰纳甲。而卦变之中又有变焉。

此就揲蓍求卦而言的。他在注《说卦》时指出：“‘观变于阴阳而立卦’，说揲蓍分卦也。‘发挥于刚柔而生爻’，说爻有变动也。”在他看来，揲蓍求卦之后，则主要有五种类型的变化的卦爻象。这五种卦爻象就是动爻、卦变、互体、纳甲、五行。他提出五种卦爻象，实际上就是两汉以来易学家注《易》所涉及的主要卦爻象，均属象数易学的范畴。他自己对此亦直言不讳：“凡此五者之变，自一二三四言之谓之数，自有形无形言之谓之象，自推考象数言之谓之占。”（《汉上易传序》）此是说以上五种变化的体例本身就是象数，而将这些象数用之于操作就是蓍占。此话极为清晰地表达了他的易学属于象数易。兹就这五种变化的卦爻象作具体的分析：

（一）关于“动爻”

按照朱震的理解，天地阴阳变化不止，或升或降，上下往来，反复无常，圣人效法阴阳之变化而为爻。如他说：“爻象之变化，象天地，故曰天地变化，圣人效之。”（《汉上易传》卷七）因此，爻的本质

就是变。正因爻本之天地之性而具有变动之属性,故称其为“动爻”,即爻变。朱震的“动爻”从其内容言之,包括揲蓍立卦过程中的九六之变和爻位及刚柔往来等变化。他在《汉上易传》自序中对“动爻”内涵作了解释:

一、三、五,阳也;二、四、六,阴也。天地相函,坎离相交,谓之位。七、八者,阴阳之稚;六九者,阴阳之究。稚不变也,究则变焉,谓之策。七、八、九、六,或得或失,杂而成文,谓之爻。昔周人掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。七八者,《连山》《归藏》也。六九者,《周易》也。经实备之策,三变而成爻,爻六变而成位。变者,以不变为体;不变者,以变者为用,四象并行,八卦交错,而天地万物之情可见矣。其在《系辞》曰:“爻象动乎内,吉凶见乎外。”又曰:“道有变动,故曰爻。”此见于动爻者也。

从这段话中可以看出,朱震的“动爻”有两层含义,一是说爻于爻位之中变化。爻位是指在揲蓍求出卦后,“爻六变而成位”。一卦六爻,一、三、五为阳位,二、四、六为阴位。从爻位整体布局看,阴阳位交错,即所谓“天地相函”。同时,自下而上,下三位依次为阳、阴、阳,似离,上三位依次为阴、阳、阴,似坎。坎水居上润下,离火居下炎上,故言“坎离相交”。《周易》六十四卦三百八十四爻“不居其所,升降往来,循环流转于六位之中”(《汉上易传》卷八)。这种爻变常常表现为升降、互易、得位、失位、感应等形式,如他说:“卦自下而上,列贵贱之位,存乎位则刚柔往来上下内外,得位失位,或应或否见矣。”(同上,卷七)“以待变动也……或自上而降,或自下而升,上下无常也。刚来则柔往,柔来则刚往,刚柔相易也。”(同上,卷八)朱震在注《系辞上》第八章时曾以具体的事例说明爻之动问题。他说:

《中孚》九二辞也。二在内居室也,二动五应,出其言善,千里之外应之也。兑口不动则不正,巽五不应,出其言不善,

千里之外违之也。……“同人先号咷而后笑”，《同人》九五辞也，五应二也。……二五相易，芬芳上达，兑为口，故曰“同心之言，其臭如兰”，言可服也。

朱震以《中孚》二爻、《同人》五爻说明爻之动。《中孚》二失位，动变正与五相应，《同人》五应二，二五相易，此《系辞》所谓“二爻以例之变者也”。他认为，《系辞》以《大过》初六爻，《谦》九三爻、《乾》上九爻、《节》初九爻、《解》六三爻“以例爻之不变者”。朱震所说的爻于爻位之中变化，与汉易中虞氏之正说、荀氏升降说完全一致。其互易就是荀爽的升降，爻失位动变正就是虞翻之正说。如他曾视虞氏之正为动爻，“乾卦而举坎离者，言其变也，阴阳失位则变得位，则否九二九四上九，阳居阴位，故动而有坎离之象，此虞氏所论动爻之说也”（《汉上易传·丛说》）。他还认为动爻本之《易传》，“《杂卦》‘既济定也’既济六爻阴阳得位，是以定也。《乾·文言》曰：‘云行雨施’，又曰‘大明终始’。云雨，坎也。大明，离也”（同上）。易学史上，“陆绩之学始论动爻”（同上）。“陆绩所谓阳在初称初九，去之二称九二，则初复七。阴在初称初六，去初之二称六二，则初复八矣”（同上）。此为动爻。

朱震“动爻”另一层含义是著数九六之变。按照大衍筮法，经过“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”四营之变化，求得一个数，这个数或是36，或是32，或是28，或是24，然后除以4，这四个数为：9、8、7、6。7为少阳，8为少阴，9为老阳，6为老阴，少则动而不变，老则过而变，若为老阴则变为阳，若为老阳则变为阴。这就是朱震所谓：“七八者，阴阳之稚；六九者，阴阳之究。稚不变也，究则变焉。”这种揲著求卦中的爻之变，也是动爻。

（二）关于“卦变”

朱震的“卦变”，大致与汉儒一致，主要包含了乾坤生“六子”，生

十二辟卦,十二辟卦生其他卦等思想。他曾站在易学发展史的角度对卦变说作了深入的考察。他认为,春秋时,“凡所谓之某卦者皆变而之他卦也”,如“以史墨之言推之,则《乾》九三当曰其履,九四曰其《小畜》。伯廖举《丰》上六曰其在《周易》《丰》之《离》,知庄子举《师》初六曰在《师》之《临》……崔武子遇《困》之《大过》,六三变也。庄叔遇《明夷》之《谦》,初九变也。孔成子遇《屯》之《比》,初九变也。南蒯遇《坤》之《比》,六五变也”。……这些由爻变而引起的“变卦”皆属于早期的卦变。在十翼中,《系辞》所讲的“变动不居,周流六虚。上下无常,刚柔相易”等,《说卦》“震曰其究为健”及乾坤父母生六子,《序卦》“剥穷上反下”也是卦变。之后,“京房八卦相生变而成六十四卦之说”和“虞翻、蔡景君、伏曼容旁通之说”及“虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才、李之才所谓自某卦来之说”,“夫质之于经而合,考之义而通”(以上引文见《汉上易传·丛说》),皆属于卦变说。

他在总结前人卦变基础上,重点探讨了乾坤父母生六子、乾坤生十二辟卦及十二辟卦生其他卦这个传统的问题,他在《汉上易传》自序中指出:

《乾》生三男,《坤》生三女。《乾》交乎《坤》,自《姤》至《剥》;《坤》交乎《乾》,自《复》至《夬》,十有二卦,谓之辟卦。《坎》《离》《震》《兑》谓之四正,四正之卦分主四时,十有二卦各主其月。《乾》贞于子而左行,《坤》贞于未而右行,左右交错,六十四卦周天而复。阴阳之升降,四时之消息,天地之盈虚,万物之盛衰,咸系焉。……此见于卦变者也。

关于“《乾》生三男,《坤》生三女”取自《说卦》“乾,天也,故称乎父,坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男,巽一索而得女,故谓之长女……”一节,但其义不同。《说卦》是言三画之经卦,而朱震资取虞氏义而言别卦。他说:“《易》曰‘刚柔相摩,八卦相荡’。先儒谓阴阳之气,旋转摩薄,乾以二五摩坤成震坎艮,坤以

二五摩乾成巽离兑，故刚柔相摩，则乾坤成坎离，所谓卦变也。”（《汉上易传·丛说》）这里的“先儒”是指虞翻等人。虞翻在注《系辞》时多次阐明此思想。如注“四象生八卦”云：“乾二五之坤则生震坎艮，坤二五之乾则生巽离兑，故‘四象生八卦’。”（《周易集解》）注“刚柔相摩，八卦相荡”云：“乾以二五摩坤成震坎艮，坤以二五摩乾成巽离兑，故刚柔相摩则八卦相荡也。”（同上）此是言乾二五两爻与坤二五两爻相交易，乾二五入坤则为坎，坤二五入乾则为离，坎互体有震艮，离互体有巽兑，故乾坤父母生“六子”。

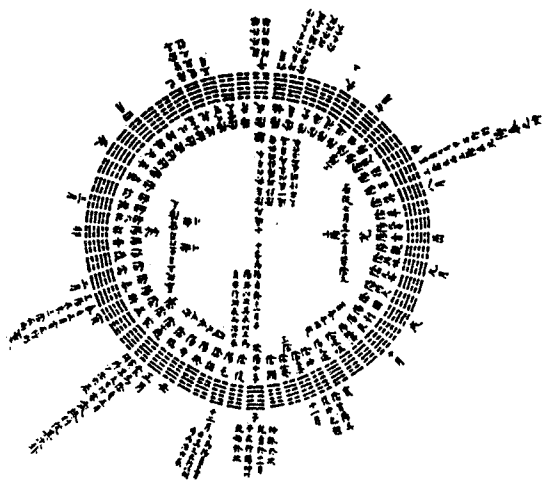
对于乾坤生十二辟卦及十二辟卦生其他别卦的卦变思想，朱震在《自序》中以谈卦气说形式进行解说，如他在谈四正卦主四时、十二辟卦主月、乾贞于子左行、坤贞于未右行等皆卦气之思想，故使部分学者认为朱震的卦变说就是卦气说，或者卦气说是卦变说的重要内容，其实这是一种误解。诚然，卦气说与卦变说有着某些联系，但其侧重不同，卦气说重卦与节气匹配，卦变说则重卦与卦之间的关系，二者有着严格的区分。朱氏在此形式上是言卦气，而其实际是借助于卦气这种外在的形式完整地表达其卦变的思想。

他谈“《乾》交乎《坤》，自《姤》至《剥》；《坤》交乎《乾》，自《复》至《夬》”，指的是由乾坤生十二辟卦。《乾》与《坤》相交，其《坤》阴自下而上长在《乾》体中，一阴生于《乾》初则为《姤》，二阴生于《乾》则为《遁》，三阴生于《乾》则为《否》，四阴生于《乾》则为《观》，五阴生于《乾》则为《剥》，这就是他所谓“纯乾之卦而柔变之，一变爲《姤》，二变爲《遁》，三变爲《否》，四变爲《观》，五变爲《剥》”。（《汉上易传·卦图中》）《坤》与《乾》相交也类似，即《乾》阳自下而上长在《坤》体中，依次变出《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》五卦。《乾》《坤》与十卦正好十二卦，代表十二个月，四正卦主四季。

乾坤交索而生十二卦，一方面可以看做是乾坤生十卦，汉儒多主此说；另一方面也可以视乾坤两卦爻是由十二卦构成，晋人干宝

等人有此思想,如干注《乾》初九:“阳气在初九,十一月之时,自《复》来也。”注九二:“阳在九二,十二月之时,自《临》来也。”注九三:“阳在九三,正月之时,自《泰》来也。”注九四:“阳气在四,二月之时,自《大壮》来也。”注九五:“阳在九五,三月之时,自《夬》来也。”注上九:“阳在上九,四月之时也。”注《坤》自下而上依次则云:“阴气在初,五月之时,自《姤》来也”;“阴气在二,六月之时,自《遁》来也”;“阴气在三,七月之时,自《否》来也”;“阴气在四,八月之时,自《观》来也”;“阴气在五,九月之时,自《剥》来也”;“阴在上六,十月之时也。”因此,朱震乾坤生十二辟卦之说本之于汉孟喜及晋干宝等人。

关于朱震所讲“《乾》贞于子而左行,《坤》贞于未而右行,左右交错,六十四卦周天而复”是取之于《易纬·乾凿度》,本义是讲爻辰,即六十四卦纳支始于乾坤两卦,《乾》之初爻始于子,《坤》之初爻始于未,两卦十二爻自下而上纳十二支,代表一年十二个月,六十四卦三十二对依次纳入地支,则代表三十二年一周期,见下图:



从图中可以看出以下几个问题：一，朱震的图是以“六日七分说”为依据而排列的。五卦为一个月，如十一月：未济、蹇、颐、中孚、复；十二月：屯、谦、睽、升、临；正月：小过、蒙、益、渐、泰；二月：需、随、晋、解、大壮；三月：豫、讼、蛊、革、夬；四月：旅、师、比、小畜、乾；五月：大有、家人、井、咸、姤；六月：鼎、丰、涣、履、遁；七月：恒、节、同人、损、否；八月：巽、萃、大畜、贲、观；九月：归妹、无妄、明夷、困、剥；十月：艮、既济、噬嗑、大过、坤。其中十二消息卦是辟卦，其余是杂卦。朱震认为此图符合《乾凿度》精神，如他说：“右图，乾，阳也，坤，阴也，并如而交错行，《乾》贞于十一月子，左行，阳时六；《坤》贞于六月未，右行，阴时六，以顺成其岁。……”（《汉上易传·卦图中》）二，他把以六日七分说而排成六十四卦看做是乾坤交错而生成六十四卦。他说：“乾坤交错成六十四卦”。“此正解《系辞》‘八卦相荡’之义，如六十卦图本于乾坤，并如阴阳交错而行，故传图者亦谓之推荡。易天下之至变者也，六位递迁，四时运动，五行相推，不可执一者也。”（同上）也就是说，他把六日七分说中并排的六十四卦看作是由乾坤交错而成的，无疑是以卦气说讲卦变。这是他理解卦变说一个重要内容。

当然，朱震的卦变内涵不止于此，还包括宋儒李之才的卦变说。他认为，乾坤一交而生《复》《姤》，再交而生《遁》《临》，三交而为《泰》《否》，然后由这六卦生出其他卦，如他说：“五阴一阳自《复》来，一爻五变成五卦；五阳一阴自《姤》来，一爻五变成五卦。四阴二阳自《临》来，五复五变成十四卦；四阳二阴自《遁》来，五复五变成十四卦。三阴三阳自《泰》来，三复三变成九卦；三阳三阴自《否》来，三复三变成九卦，大抵皆五以变三以变也。”（《汉上易传·丛说》）这是取李之才“六十四卦相生图”。^①同时，他还以两个

① 见林忠军《象数易学发展史》第二卷《宋初道家陈抟及后学李之才和李溉的象数思想》。



相覆的卦画为一对,然后从这种对卦出发谈卦变。他说:“乾坤三变而成六卦。乾一阴下生,三变而成六卦,坤一阴(阳)下生,三变而成六卦。乾卦二阴下生者,六变成十二卦,坤卦二阳下生,六变成十二卦,六变亦三也。乾卦三阳(阴)下生者,六变成十二卦,坤卦三阳下生,六变成十二卦,大抵皆三以变也。”(同上)这里,《乾》一阴下生三变成六卦,是指《夬》与《姤》、《大有》与《同人》、《小畜》与《履》。“坤一阳下生三变而成六卦”,是指《复》与《剥》、《比》与《师》、《谦》与《豫》。这些卦阴阳变化皆是在乾坤之初至三爻之内,故称“三变”。《乾》下生二阴六变成十二卦为:《遁》与《大壮》、《讼》与《需》、《无妄》与《大畜》、《睽》与《家人》、《兑》与《巽》、《革》与《鼎》,《坤》二阳下生六变成十二卦为:《临》与《观》、《明夷》与《晋》、《升》与《萃》、《蹇》与《解》、《艮》与《震》、《蒙》与《屯》。这些阴阳变化是在乾坤初至上爻之内,故称“六变”。同理可推,《乾》三阴下生十二卦为:《否》与《泰》、《恒》与《咸》、《丰》与《旅》、《归妹》与《渐》、《节》与《涣》、《既济》与《未济》,《坤》下生三阳十二卦为:《泰》与《否》、《损》与《益》、《贲》与《噬嗑》、《蛊》与《随》、《井》与《困》、《既济》与《未济》。此说是取李之才《卦变反对图》。

在卦变问题上,魏晋时王弼等人力排之。朱震对此进行了深刻的批判。他认为,王弼、皇甫谧等人一方面主张卦变不可取而废弃之;另一方面又取卦变注《易》,从而不能自圆其说,陷入矛盾当中。他说:“王弼注《贲》曰:‘《坤》之上六来居二位,柔来文刚之义也。……《乾》之九二分居上位,分刚上而文柔之义也。’此即卦变也,而弼力诋卦变,是终日数十而不知二五也。”(《汉上易传·丛说》)“注《损》九二曰:‘柔不可全益,刚不可全削,下不可以无正,初九已损刚以顺柔,九二履中而复损已以益柔,则剥道成焉。’此卦变也。故王昭素难弼曰:若九二损已便成剥道,则初九损刚,九二

弗损合成蒙卦。”(同上)朱震的批判,点中要害。

(三)关于“互体”

《周易》六十四卦中每一卦皆由内卦、外卦或上体、下体两部分构成,而每一部分则是一个由三画组成的经卦,如此划分是得之于六十四卦的成因,即八卦相重而成六十四卦,由于这个原因,取八卦之象释《易》成为最为常见的方法。然而在注《易》和筮占时,仅取内外之象往往找不到所需要的象,故不得不变换视角度,不受内外卦影响,重新组合三爻经卦,再由经卦组成新的别卦。这就是易学家在注《易》时经常使用的互体之法。朱震对互体之法极为推崇,首先他对互体之法这个概念作了明确的规定:

一卦含四卦,四卦之中复有变动,上下相揉,百物成象。其在《易》则离震合而有颐,坤离具而生坎。在《系辞》则网罟取离,耒耨取益,为市取噬嗑,舟楫取涣,服乘取随,门柝取豫,杵臼取小过,弧矢取睽,栋宇取大壮,棺槨取大过,书契取夬。又曰“八卦相荡”,又曰“六爻相杂,唯其时物也”。又曰“杂物撰德”,此见于互体者也。(《汉上易传·序》)

《说卦》谓之中爻,先儒谓之互体。(《汉上易传》卷七)

朱震的互体,包含了先儒“中爻”之互体。所谓“中爻”是指一卦六爻中四爻,即二、三、四、五爻。他说:“二、三、四、五皆曰中爻,何也?曰:以三数之,自一至三,以二为中;自四至上,以五为中。以五数之,自二至上,以四为中,以四数之,自二至五,以三四为中。”(《汉上易传·系下传》)这中四爻以三爻为一卦,即二三四为一卦,三四五为一卦,这就是互卦。同时,朱震互卦也包含内外卦,也就是说,他把内外卦也视为互卦,这样一卦六画可以互出四卦,这就是朱震的“一卦含四卦”。他以“离震合而有颐,坤离具而生坎”为例,说明互体之法,“离震合”是噬嗑卦䷔,此卦二、三、四互

艮，初、二、三为震，上艮下震为颐䷚。坤离具是明夷卦䷣，此卦二、三、四互坎。

为了说明互体为《易》之固有，他从《易传》中寻找根据。从其引文看，他认为《系辞》言互体，主要有三处：一，《系辞》“观象制器”多言互体，如离二、三、四互巽，三、四、五互兑。故“巽绳离目，纲目谓之罟，两目相连，结绳为之罔罟也。……兑巽为鱼渔也。”（《汉上易传》卷八）这就是他说的“网罟取离”。益䷩三、四失位，变正“四之三”，三、四、五互坎，坎为揉、益内卦为震木，故曰“揉木”。此为“耒耨取益”。噬嗑䷔，三、四、五互坎，坎与离飞伏，二、三、四互兑，兑为羸贝。二，《系辞》“八卦相荡”是言互体。他注“刚柔相摩八卦相荡”曰：“乾以刚摩柔，坤以柔摩刚，刚柔相摩，八卦相荡，变化彰矣。《说卦》谓之中爻，先儒谓之互体。”（同上，卷七）此言乾坤生“六子”，六子中震、艮、巽、兑是由互体而来，乾坤二互相交生坎、离，坎䷜二、三、四互震，三、四、五互艮。离䷝二、三、四互巽，三、四、五互兑。故他说：“八卦相荡，则坎离卦中互有震、艮、巽、兑之象，所谓互体也。”（《汉上易传·丛说》）三，《系辞》“六爻相杂”至“则非其中爻不备”是言互体。尤其是“中爻”一词是明言二、三、四、五爻。他注“中爻”曰：“中爻，崔憬所谓二、三、四、五，京房所谓互体是也。”当然，在其他地方，他还谈到《彖传》运用了互体。他说：“在《易·噬嗑·彖》曰：‘颐中有物曰噬嗑。’离震相合中复有艮，《明夷·彖》曰：‘内文明而外柔顺以蒙大难。’又曰：‘内难而能正其志。’坎，难也，离坤相合复有坎。”（《汉上易传》卷一）

同时，他还从易学发展的角度概述互体应用情况。他认为互体之法应用，最早可以追溯到在《易传》成书之前的春秋时期。他说：“在《春秋传》见于卜筮，如周太史说《观》之《否》曰：‘坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之，以天光于是乎居土上。’自三至四有艮，互体也。”（同上）周史所筮的卦，

无论是本卦《观》，还是“之卦”《否》，其内外卦皆无艮山之象，而互体则有之。《观》三、四、五互艮，《否》二、三、四互艮。杜预注及孔颖达疏皆称此为：自二至四互体有艮象。朱震显然是对杜氏及孔氏之说的认同。在朱震看来，《易传》成书之后，互体说成为易学重要内容。“自子夏以来，传《易》者以互体言矣。”（《汉上易传》卷五）西汉京房是善用经卦互体的易学家。如前所言，每一卦四爻，“京房所谓互体是也”。而汉代言互体，莫过于郑玄，“郑氏传马融之学，多用互体”（同上，《丛说》）。郑氏之后的虞翻也是言互体的重要人物，朱注《系辞》“八卦相荡”所说的“先儒谓之互体”之“先儒”是指虞翻。唐崔憬也言互体的重要人物。

朱震赞赏历代善用互体的易学家，反对弃互体而不用的易学家。魏晋王弼撰《周易注》《周易略例》，钟会著《易无互体论》，皇甫谧撰《易解》，力排包括互体在内的象数之学，朱震就此进行了抨击：“王弼谓互体不足，遂及卦变。钟会著论，力排互体，盖未详所谓易道甚大矣。”（《汉上易传》卷一）他讽刺王弼极力反对互体而在《周易注》又用互体。他说：“王弼讥互体、卦变，然注《睽》六三曰：‘始虽受困，终获刚助。’《睽》自初至五成《困》此用互体也。”（同上，《丛说》）《睽》三、四、五互坎、初、二、三为兑、兑上坎下为《困》，这就是朱震所说的“《睽》自初至五成《困》”。互体，一般互卦在上者为上卦，在下者为下卦，朱震为了批判王弼，竟以下卦为上，上互卦为下，违背了互体常规，恐怕有失。又批皇甫谧云：“皇甫谧谓互体不可取，而论《明夷》曰：明久伤，则体《复》而《师》象立矣。得非武王以之乎？不知《明夷》九三互有坎体《师》象已见，乃成南狩。”（同上）

总之，朱震的互体内容，基本没有超出汉儒，尤其是郑玄和虞翻等人的视野，而他坚决维护互体说，总结两汉以来互体说，并以互体法注《易》，旗帜鲜明地抨击王弼等人讥互体的做法，有利于象

数易学的发展。

(四)关于“五行”

汉儒为了达到以象注《易》的目的,在卦变、互体、动爻取象不足情况下又往往取五行与八卦配合,即“八卦兼用五行,乃尽其象”(《汉上易传·丛说》)。故朱震列“五行”为易学重要体例。这里五行,指水、火、木、金、土,它与八卦之间的关系,《说卦》已隐含这样的思想:“万物出乎震,震东方也。……巽,东南也。……离也者,明也。万物皆相见,南方之卦也。……坤也者,地也。……兑,正秋也。……乾,西北之卦也。……坎者,水也。正北方之卦也。艮,东北方之卦也。”朱震对此作了简明的概括:“乾,金也,兑又为金。坎,水也,兑又为泽。艮,土也,坤又为土。震,木也,巽又为木。离,火也,火藏于水。”(同上)接着,他从方位角度阐明了五行之间相生关系:“天积气而为金者,以位言也。兑位西,乾位西北。自东言之,震木生离火,离火生坤土,坤土生兑乾金,乾金生坎水。艮,止也,土也。万物之终始也。”(同上)朱震又用气来解释八卦与阴阳五行的关系:“乾兑,金也;震巽,木也;坎水,离火也;坤艮,土也。乾、震、坎、艮,阳也;坤、巽、离、兑,阴也。阴阳之精,五行之气,气聚为精,精聚为物。得乾为首,得坤为腹,得震为足,得巽为股,得坎为耳,得离为目,得艮为鼻,得兑为口。及其散也,五行阴阳,各还其本。”(《汉上易传》卷七)在他看来,自然界中阴阳五行八卦是密不可分的,它们相互结合而生成了万物。他说:“太极者,阴阳之本也。两仪者,阴阳之分也。四象者,金、木、水、火、土也。八卦者,阴阳五行布于四时而生万物也。”(同上,《丛说》)

进而,朱震又将五行上升到数理的高度,认为五行生于数、成于数,可以用数表示。他指出:

一生水而成六,二生火而成七,三生木而成八,四生金而

成九，五生土而成十。生于阳者，成于阴，三天两地也。生于阴者成于阳，两地而三天也。天以三兼二，地以二兼三，五位相得合而为五十，其在《系辞》曰：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。”在《说卦》曰：巽为木，坎为水，离为火，此见于五行者也。（《汉上易传·序》）

此言五行的生成之数，一、二、三、四、五是生数，六、七、八、九是成数。生数与成数的关系是：生数加五则为成数。具体讲，即“一与五为六，二与五为七，三与五为八，四与五为九”（《汉上易传》卷九）。五与五为十。因而五行生成本之一至十个自然数，在这十个自然数中，有五个奇数，五个偶数。五，包含三与二或二与三，即所谓“三天两地”、“两地三天”。朱震注《说卦》“参天两地”云：“参天两地，五也。”（同上）然后，朱震又引《系辞》“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”和《说卦》“巽为木”，“坎为水”，“离为火”说明五行之说为《易》之固有。五行之说，由来已久。《尚书·洪范》中曾对五行作过说明：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”从这里可以看出早期五行说中，一、二、三、四、五为五行的次序，与五行内容、性能没有多大关系。而朱震将五行之序数变成五行的生数，加之五而为五行的成数显然是接受了汉儒郑玄等人的观点。郑玄曾指出：“天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者阴无匹，阳无耦，故又合之。地六为天一匹，天七为地二耦也，地八为天三匹也，天九为地四耦也，地十为天五匹也。”①

为了确立五行与数的关系，朱震于《汉上易传·卦图》列有“五行数图”。如下：

① 《左传疏》，引自孙氏《周易集解》卷八。

数 行 五

天
三

地 六 木 七 金 八 土 九

一
六 水

五行图及其数字,其理论根据取自汉儒。如郑玄云:“天一生水于北,地二生火于南,天三生木于东,地四生金于西,天五生土于中。阳无偶,阴无配,未得相成。地六成水于北与天一并,天七成火于南与地二并,地八成木于东与天三并,天九成金于西与地四并,地十成土于中与天五并也。”^①扬雄云:“一与六共宗,二与七共朋,三与八成友,四与九同道,五与五相守。”(《太玄·太玄图》)而其数字排列框架则与刘牧等人洛书完全一致,刘牧曾在《洛书五行成数图》下解释说:“夫洛书九畴,惟出于五行之数。”(《易数钩隐图》卷下)朱震在《五行数图》下有类似说明:“右图五行数者,洛书数也。”并在《卦图》卷上列刘牧的《洛书》,还做过这样的解说:“《洛书》刘牧传之,一与五合而为六,二与五合而为七,三与五合而为八,四与五合而为九,五与五合而为十。一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,五十为土。”因此,朱震关于五行数之排列,直接得之于刘牧。

五行说除了用于注经外,还可以用于筮占。汉代京房创制的纳甲筮法是以五行生克为其机制的。后至魏晋管辂、郭璞等人好卜筮,多主五行。“八卦兼用五行,乃尽其象,管辂郭璞共用此术”(《汉上

^① 《礼记疏》,引自孙氏《周易集解》卷八。

易传·丛说》)。王弼等人极力排斥五行说,而注《易》时又取之,朱震对王弼这种做法予以揭露:“王弼云:‘卦变不足,推致五行,’然释《中孚》六三曰:三四居阴,金木异性,木金云者,五行也。”(同上)

由以上论述看,朱震的五行说主要包括三方面的内容:一是八卦与五行及五行之间的关系,一是五行的数理,一是五行的图式。前二者主要得之于汉儒,第三者得之于宋儒。他的贡献在于总结、贯通汉宋思想,形成比较系统的、融数理图式为一体的五行学说,批判了王弼等人摈弃五行说的做法,成为宋代批判王弼易学的重要人物。

(五)关于“纳甲”

从现有资料看,纳甲说最早由汉京房提出;东汉魏伯阳用于炼丹术,提出月体纳甲;汉末虞翻取魏氏之说注《易》。朱震在总结前人思想的基础上,对纳甲作了系统地阐述。他说:

乾纳甲壬,坤纳乙癸,震纳庚,巽纳辛,坎纳戊,离纳己,艮纳丙,兑纳丁。庚戊丙三者得于乾者也,辛己丁得于坤者也。始于甲乙,终于壬癸,而天地五十五数具焉。其在《易》之《蛊》曰:“先甲三日,后甲三日。”在《巽》曰:“先庚三日,后庚三日。”在《离》曰:“己日乃孚。”在《系辞》曰:“悬象著明,莫大乎日月。”此见于纳甲者也。(《汉上易传·序》)

纳甲何也?曰举甲以该十日也。乾纳甲壬,坤纳乙癸,震巽纳庚辛,坎离纳戊己,艮兑纳丙丁,皆自下生,圣人仰观日月之运,配之以坎离之象,而八卦十日之义著矣。(同上,《卦图》卷中)

以上论述主要包含以下几方面的思想:(一)纳甲中八卦与天干相配的次序,乾坤为阴阳之本,是其他六卦的父母,而十干中甲乙为十干之首,示万物之始,壬癸为十干之终,故乾纳甲壬,坤纳乙癸。又根据《说卦》乾坤生“六子”次序,一索得长男震、长女巽,再

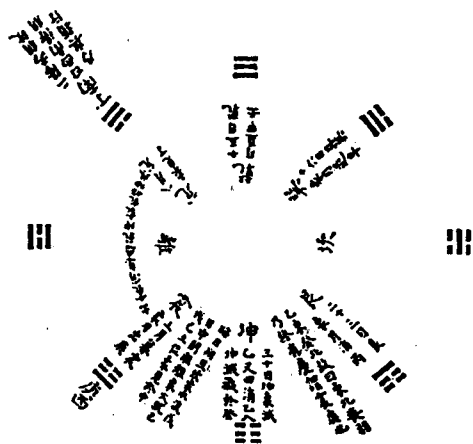
索得中男坎、中女离，三索得少男艮、少女兑。以此次序，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁。这就是他所说的“庚戌丙三者得于乾者也，辛己丁得于坤者也”。同时，他就“纳甲”之名做了解释，即天干十以甲为首，举甲十日则皆具备，故称纳甲。（二）纳甲之数理。天干自甲至癸按照顺序依次为一、二、三、四、五、六、七、八、九、十。即“甲一、乙二、丙三、丁四、戊五、己六、庚七、辛八、壬九、癸十”（《汉上易传·卦图·十日图》）。八卦纳十干，“故乾纳甲壬配一、九，坤纳乙、癸配二、十，震纳庚配七，巽纳辛配八，坎纳戊配五，离纳己配六，艮纳丙配三，兑纳丁配四”（同上）。而这十个数与天地之数一致，相加亦为五十五，这就是他所说：“始于甲乙，终于壬癸，而天地五十五数具焉。”（三）纳甲的依据。朱震看来，《周易》有纳甲说，如《蛊》“先甲”、“后甲”，《巽》“先庚”、“后庚”，《系辞》“县象著明莫大乎日月”皆为纳甲之说之记载。由此，他据虞翻天体纳甲说证明纳甲之说不是随意杜撰的，而是圣人观日月变化，尤其是观月体盈虚变化而得。他在《卦图》中说：

《系辞》曰：“悬象著明莫大于日月。”虞曰：“谓日月悬天成八卦象。三日暮震象，月出庚。八日兑象，月见丁。十五日，乾象，月盈甲壬。十六日旦巽象，月退辛。二十三日艮象，月消丙。三十日坤象，月灭乙。晦夕朔旦，坎象水流戊，日中则离，离象火就己土位，象见于中，日月相推而明生焉。”

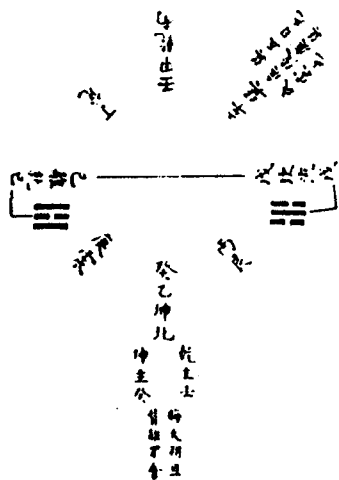
这是根据月之居位及盈虚变化与八卦相比附，^①以说明纳甲客观根据是月体在不同时间和不同位置所表现出的八种象。这里的位置是指天干所表示的方位。甲乙为东方、丙丁为南方、庚辛为西方、壬癸为北方、戊己为中。当月体处在其中某一位置，其象与卦相近，故卦纳某一天干。如三日，月出西方庚位，其象与震☳相近，

① 见林忠军《象数易学发展史》第一卷《虞氏象数易学》。

震纳庚。八日，月出南方丁位，其象与卦兑三相近，兑纳丁。其他以此类推。至于坎离，是由乾坤相交而得。他说：“坎，坤体；离，乾体，乾坤壬癸会于北方，乾以阳交坤而成坎，所谓‘流戊’也。坤以阴交乾而生离，所谓‘就己也’。戊，阳土也。乾之中画也。己，阴土也，坤之中画也，阳为实，故月中有物。阴为虚而白，故自正中则成白画。”（《卦图》卷下）朱震在这里已把月体纳甲视为大自然往复运动的规律，自然界变化形式多种多样，而日月变化、周而复始是其变化形式一种，他在注《归妹》时指出：“乾，天也，乾纳甲壬。坤，地也，坤纳乙癸。离，日也。坎，月也。故观月知日，观日月而知天地。以一月论之，日迟月速，东西相望，震兑也，月至于晦，则自东而北，乃与日会。东，乙也。北，癸也。消乙入癸，会入乾壬。壬癸北方气之所归，十有二会，万物毕昌，而月复见于震兑矣。”（《汉上易传》卷五）这就是前面朱震所谓“圣人观日月之运，配以坎离之象，而八卦十日之义著矣”。朱震又据纳甲之义绘“纳甲图”、“天壬地癸会于北方图”二图：



纳甲图



天壬地癸会于北方图

除此之外，朱震还借用了宋以来流行的图书之说解释纳甲。刘牧所传的河图洛书数皆出自天地之数，将天地之数按照一定的规律排列出来就可以得出“河图”“洛书”，朱震就是从天地之数出发，论洛书河图，又由洛书河图论纳甲。他在解释《系辞》“天数五、地数五、五位相得而各有合”时指出：

一、三、五、七、九，奇也，故天数五；二、四、六、八、十，偶也，故地数十。九者，河图数也；十者，洛书数也。五位相得者，一五为六，故一与六相得；二五为七，故二与七相得；三五为八，故三与八相得；四五为九，故四与九相得；五五为十，故五与十相得。然各有合，故一与二合，丁壬也；三与五合，甲己也；五与六合，戊癸也；七与四合，丙辛也；九与八合，乙庚也。五即十也。天地五十有五，大概如此，故曰凡天地之数五十有五，然五十则在其中。（《汉上易传》卷七）

此用洛书数解释五位相得而各有合，按照朱震之意，其中“五位相得”，讲的是天地之数两两配对，共五对，即是洛书中五对数：

一与六、二与七、三与八、四与九、五与十。“各有合”，即是洛书中天干两两相合为五行。按照虞翻的解释，一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土。从天干的序数看，一六为甲己，二七为乙庚，三八为丙辛，四九为丁壬，五十为戊癸。从这个意义上可以说甲己合为水，乙庚合为火，丙辛合为木，丁壬合为金，戊癸合为土。这种两两相合的天干，表现在洛书中，则又是两数相合。一居北方壬位，二居南方丁位，故“一与二合，丁壬也”。三居东方甲位，五居中己位，故“三与五合，甲己也”。五居中戊位，六居北癸位，故“五与六合，戊癸也”。七居南丙位，四居西方辛位，故“七与四合，丙辛也”。九居西方庚位，八居东方乙位，故“九与八合，乙庚也”。

值得注意的是，朱震所言的“洛书”，是朱熹等人及今日所说的“河图”。他所说的“河图”，则是朱熹等人及今日所说的“洛书”。如四库馆臣云：“宋世皆以九数为洛数，十数为河图。独刘牧以十数为洛书，九数为河图。震此书亦用牧说，与诸儒互异。”（《四库全书总目》卷二）另外，朱震讲“五位相得而各有合”，是取洛书，而不是河图，因为“洛书”数十，包括“河图”数九，从数之和讲，洛书之数 and 五十五包括河图数四十五。如他说：“洛书之数五十有五，而五十之数在焉。”（《卦图》卷上）河图之数四十五，将五变十。“惟十即五也”（同上）。就是五十，“五十者河图数也”（《汉上易传》卷九）。同时，从朱震上面论述看，皆讲“十”，注“相得”曰“五与十相得”。注“相合”曰“五即十也。天地之数五十有五”。皆是明证。故朱伯崑先生对朱震“相合”之说解释恐有失^①

朱震的纳甲说，主要是继承了以虞翻为代表的汉儒的思想，同

^① 见朱伯崑《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第358~359页。

时,又杂糅了宋儒的图书之学,是整合汉宋象数易的结晶。其对纳甲与天地之数、与河洛之数问题的探讨及其有关图式的绘制,融图、数、理为一体,极大地丰富了纳甲说的内容,使其具有鲜明的时代特征,这是他对象数易学的贡献。

朱震在提出了象数易学五个学说,并从各个角度反复解说其内容,其目的无非是要说明这五个学说是《周易》象数理论的基石。它们作为本于阴阳的五种象,是《易》系辞的根据,故用它们可以解释易辞,阐明大道,玩其筮占。他在《自序》中明确指出:“凡此五者之变”,即为象数,而“自推考象数言之,谓之占,圣人无不该也,无不遍也。随其变而言之,谓之辞。辞也者,所以明道也。……是故可以动,可以言,可以制器,可以卜筮。盖不如是不足以明道之变动”。

若从注经看,他除了运用这五种学说外,也极为关注两汉以来的其他象数思想。如京房等人的飞伏说,他作了如此解释:

伏爻,何也?曰京氏所传飞伏也。乾坤坎离震巽兑艮相伏者也。见者为飞,不见者为伏。飞方来也,伏既往也。《说卦》:巽其究为躁卦。卦例飞伏也。太史公《律书》曰:冬至一阴下藏一阳上舒。此论复卦初爻之伏巽也。(《汉上易传》卷一)

朱震以阴阳互藏释飞伏。自然界阴阳转化,原因在于二者相互包含,即阳含阴,阴含阳,如冬至一阴下藏,一阳上舒。飞伏的表现形式是隐与显、来与往。就易卦而言,飞伏是指阴阳互含。一阳爻为飞,此爻所隐藏的阴爻是伏。而阴阳爻变就是飞伏。所见之爻是由不见之爻变来的,所不见之爻也是由所见之爻变的。若阳爻见,是由阴爻所变;阴爻见,是由阳爻所变。按照阴阳爻互含互变这个原则,八卦中乾与坤、坎与离、震与巽、兑与艮阴阳爻全相反,故这四对卦相飞伏,即卦飞伏。

朱震以《说卦》和《律书》为例,说明飞伏说在京房之前就有之。他认为《说卦》所言“巽其究为躁卦”是飞伏卦例:“其究为躁卦者,巽三变成震,举震巽二卦以例余卦。天地万物无有独立者,极则相反终不相离以至于不可离也。”(同上,卷九)按照朱震的理解,司马迁所言“冬至则一阴下藏,一阳上舒”也是讲复卦初爻伏巽。复卦内卦为震。冬至一阴下藏,是指巽初爻。一阳上舒,是指震初爻,即《复》初爻。因此,他认为,《说卦》《律书》的思想成为京氏等人飞伏说的思想来源。“京房论八卦飞伏、虞翻论伏爻、郭璞又论伏爻纳甲,其说皆源于此。”(同上,卷九)

朱震自谓明京氏飞伏,其实,他对飞伏的理解与京氏飞伏说还是有一定差距的,京氏论飞伏主要是建立在八宫说基础上的,依照八宫卦自下而上爻变言爻与爻飞伏。从语言表述上往往采用卦与卦飞伏,但其实质是指爻之飞伏。如乾与坤飞伏是指乾坤上爻飞伏。京氏在注《乾》时云:“与坤飞伏。”陆绩释之云:“壬戌土,癸酉金。”京氏在注《坤》时云:“与乾飞伏。”陆绩释之云:“癸酉金、壬戌土。”这里的“壬戌土”是《乾》上爻纳干支,“癸酉金”是《坤》上爻纳干支。此用来表示爻之飞伏,先言者为飞,后言者为伏。在《乾卦》自下而上变之上为《坤卦》,故《乾》上阳爻为飞,《坤》上阴爻为伏。在《坤卦》自下而上,变之上为《乾》,故《坤》上阴爻为飞,《乾》上阳爻为伏。这是乾坤飞伏。八卦中其他卦皆如此。故京氏所言飞伏并不是朱震所谓简单的隐见往来。当然提出朱震飞伏说不同于京氏之义,并不是要否定朱氏的飞伏说的价值。相反,朱震在不失京氏之意大前提下,抓住其精神实质,对飞伏说的内涵加以高度概括,有利于注经,更有利于象数易学在新的形势下传播。

朱震又论京氏世应说。认为,京氏世应得之于六十四卦的成因。八卦相重而成六十四卦,故而有初四、二五、三上相应。而世

应之说起自春秋，虞氏传其秘。他说：“或问初之四，二之五，三之上六爻反复相应，何也？曰京房所传世应，三画之卦，一二三重为六爻。四即初，五即二，上即三，各以其类相应。……故卦一世者四应，二世者五应，三世者上应，四世者初应，五世者二应，六世者三应。在《易》言应者一十有九卦。昔之言应如子太叔论迷复凶是也。至虞翻始传其秘，然未尽善。”（《汉上易传》卷一）他又把世应列为爻之相易的一种形式。“《系辞》曰：‘变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。’世应者，相易之一也。”（同上）虽然京氏及晋人干宝等多用世应说，但对世应概念及其原因，均未作说明，而朱震对其作了阐述，应该说这也是他对易学的贡献，而将其视为相易一种形式似有些不妥。

另外，他还论证了卦气、爻辰、六亲等。可以说，凡两汉以来的象数思想他皆一一涉及，并广泛地运用于注《易》之中。然而比较而言，他的象数易学重点在动爻、卦变、互体、五行、纳甲这五个学说。在这五个学说中则更加推崇卦变和互体，故他把卦变和互体视为《易》中最基本的象。他认为，《象》《彖》相互表里，皆以卦爻象释辞，而其取象则以八卦象为主，若不能通，则变换方法以求之。其方法就要有三种：“有取两体者，有取互体者，有取卦变者。”（《汉上易传》卷一）他以《彖》为例，说明易象主要是卦变和互体。他指出：“《彖》言象者三：《剥》也，《鼎》也，《小过》也。《剥》《小过》卦变之象也。卦变自辟卦言之，《坤》变《复》六变而成《乾》，《乾》变《姤》六变而成《坤》。自反对言之，《复》《姤》变十二卦，《遁》《否》《临》《泰》变四十八卦，自下而变也。观《剥》之象则知之矣。自相生言之，《复》《姤》五变成十卦，《临》《遁》五复五变成二十四卦，《泰》《否》三复三变成十八卦，上下相变也。观《小过》之象，则知之矣。鼎互体之象也。卦以阴阳虚实刚柔奇耦交错互变于六爻之中，而象其物宜，观《鼎》之象则知之矣。观是三者，《易》之象举积

此矣。”(《汉上易传》卷三)显然,《剥》《小过》两卦有卦变之象,《鼎》有互体之象,有这两种象,可以表示《易》之全部之象,故他所说“观此三者,《易》之象举积此矣。”(同上)

言象是为取象,取象目的在于注《易》。故朱震又对于《易》取象有关方法技巧作了总结。他认为,一部《周易》是由象构成的。它包括卦象、爻象,如他所言:“易者,象也,有卦象,有爻象。”(《汉上易传》卷一)易辞是“圣人担忧后世不知观象或观之不足而系之”。他在注《系辞》“圣人设卦观象系辞”时云:“圣人设卦本以观象,不言而见吉凶。自伏羲至于尧舜文王近者同时,远者万有千岁,其道如出乎一人,观象而自得也。圣人忧患后世,惧观之者其智有不足以知此,于是系之卦辞,又系之爻辞,以明告之,非得已也,为观象而未知者设也。”(同上,卷七)也就是说,易辞反映的是卦象。“彖也者,言乎象者也”,朱震引《系辞》之言,正是此意。既然《周易》是一部象书,那么其取象又如何?朱震于此作了探索:

卦有取前卦以为象者,有取后卦以为象者,有一爻而取两象者,有一象而兼二爻者,有一爻变动而二爻共取以为象者。其言可谓曲矣。然而尽万物之理不如是,无以致曲焉。不如是其言亦不能以中矣。(《汉上易传·丛说》)

“前卦”和“后卦”,是指今本《周易》前后的次序。此言《周易》取象的几种类型。一种是取前卦为象者,如《坤》卦前卦为乾,《坤》上六“龙战于野”,“龙”为乾象。《坤》此取前卦龙象。《明夷》前卦为《晋》,《明夷》上六云:“初登于天。”是言“《晋》时离出坤登于乾五”,为《明夷》取前卦《晋》象。一种取后卦为象者,如:《泰》《否》前后相因,《泰》初九与《否》初六皆曰“拔茅茹以其汇”,既可视《否》取前卦《泰》之象,亦可视《泰》取后卦《否》之象。一种是一爻取两象者,这种取象“丁宁重复而非繁也”(《汉上易传·丛说》)。

如“《鼎》之初六取‘颠趾出否’，又取‘得妾以其子’，皆喻得人。”（同上）一种是一象兼两爻。如渐卦九三、上九爻皆取“鸿渐于陆”。一种是一爻变动二爻共取象。今人朱伯崑先生举渐卦说明之：“渐卦六四爻取妇象，下降亲九三爻，其爻辞则为‘妇孕不育’，上升亲九五爻，其爻辞则为‘妇三岁不孕’。”^①另外，还有一种因前爻动而取象者。朱震指出：“有因前爻之动以为象者，如《咸》九五‘咸在（其）脢。’《明夷》之二‘夷于左股’。”（《汉上易传·丛说》）

他又针对王弼弃象而进行了批判。他说：“王弼曰：爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。不知凡健顺者皆乾坤之象，爻有变化，杂而成文。如不以健顺论乾坤之性，则说卦赘矣。辅嗣自《系辞》而下，不释其义，盖于象数穷矣。”（同上）此是说王弼不懂象的含义。任何卦皆有象，如乾坤健顺之性也是象的表现形式。若不论象，《说卦》则为多余。王氏不释《说卦》《系辞》等篇，脱离象数这个《易》之本源。同时，他又反对虞翻等人夸大了象的作用，把象复杂化，他说：“虞氏论象太密，则失之于牵合，而牵合之弊，或至于无说，此可删也。”（同上）

朱震从《周易》经传出发，探讨了易之卦爻象，肯定了《系辞》提出了“观象系辞”的原则，尤其是对《周易》中“曲而当”之象的论述，发前人所未发。他反对王弼弃象，又排斥虞氏将象繁化，力图纠正易学研究中两种倾向，有利于易学研究，也是值得肯定的。但若从注经言之，朱震的象学观仍然未跳出汉儒的窠臼，其弊与虞氏相同，“失之于牵合”。

^① 朱伯崑：《易学哲学史》（中册），北京大学出版社1988年版，第353页。

二 图书之学

宋易与以往的易学最大的区别,除了将易学高度的哲理化、伦理化外,就是图书之学的出现。经过宋初道家师承传授,到南宋图书之学已广为流行。生活在两宋之际的朱震将宋初流传的各种易图收集起来,并作以解说,使图书之学成为其易学一个重要组成部分。在其《卦图》中,朱震收有四十四个易图,据其易学有采集、合会之特点,恐其大部分图传自前人,其自作的可能性极少,如“河图”、“洛书”、“太极图”、“文王八卦图”、“伏羲八卦图”、“变卦反对图”、“六十四卦相生图”、“卦气图”等皆属此类。在这些图中,谈论较多的莫过于河图洛书,因为其中蕴含丰富的数理,而且与易数有着密不可分的关系,此就朱震河洛数理思想加以分析。

如前所言,朱震于河图洛书最基本的观点是以九为河图,以十为洛书,即“九者河图数也,十者,洛书数也”(《汉上易传》卷七)。从其数的排列言之,以九宫数为河图,以五行数为洛书,如他所言:“河图九宫,洛书五行。”(同上)这与后世所传的河图洛书不同。显然,他采纳了刘牧图书之学,刘牧说:“河图之数惟四十有五,盖不显土数也,不显土数者,以河图陈八卦之象。……洛书则五十五数,所以成变化而著形器者也。故河图陈四象而不言五行,洛书演五行而不述四象。”(《易数钩隐图》卷中)朱震又列刘牧河图洛书于《卦图》之首,这说明了他对刘牧之学的认可和推崇。

同时,与刘牧相同,他主张,河图洛书是圣人作《易》而则之的本源。《系辞》言:“河出图,洛出书,圣人则之。”朱震认为,这是讲圣人根据河图九宫、洛书五行而作《易》之事。他说:

河图九宫,洛书五行,圣人则之。效之者,效之以六爻之

动，故曰爻者，效天下之动者也；象之者，象也，故曰象也者，像也。于蓍龟图书言则之者，大衍之数、八卦、五行，作《易》者则之，故乾坤坎离震巽艮兑三画之卦爻合皆九，六七八九数皆十五，水六火七木八金九，五行之数具焉。传曰：圣人以蓍龟而信天地四时、日月之象数，以河图洛书而信蓍龟之象数。信矣，其不疑也，于是乎作《易》。（《汉上易传》卷七）

此是言河图有九宫数而具八卦，洛书有五行之数，河洛之数出自于天地四时日月之象数，圣人就是根据这种具有客观意义的数而构成河图洛书画出八卦，因此，八卦从河图中的四象中产生，其相反两卦之画皆为九，而且七与八、六与九和皆为十五；又有水火木金土之五行及数，即他所说的“乾坤坎离震巽艮兑三画之卦合皆九、六七八九皆十五，水六火七木八金九五行之数具焉”。为了说明这个问题，他就河洛之数与天地之数、与大衍之数等问题加以阐述。

首先河图洛书之数与天地之数是一致的，河图洛书之数就是天地之数。按照朱震之意，河图是由九数组成的，洛书是由十个数组成的。这九个数或十个数就是天地之数一至十。他说：“一三五七九奇也，故天数五；二四六八十偶数也，故地数十。九者，河图数也，十者洛书数也。”（《汉上易传》卷七）从其数之和言之，洛书数和五十五，正是天地之数的和，河图数四十五，也与天地之数相关，他在《卦图》中解释刘牧洛书时说：“天地之数五十有五，数五即十也。故河图之数四十有四，而五十之数具。”从河图洛书构成看，是天地之数一至五再加五自我推衍而成六至十。河图“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，纵横十有五，总四十有五”（《卦图》卷上）。其六七八九得之于一二三四加五，也就是说六七八九包括了一二三四五，而河图数之排列，纵横皆为十五。朱震这样解释：“六者一五也，七者二五也，八者三五也，九者四五也。举六七八九

则一二三四五具，所谓五与十者未始离也。五与十中也，中不可离也。考之于历，四时迭王，而土王四季，凡七十有五与金木水火等。此河图十五隐于一、九、三、七、二、四、六、八之意，刘牧曰天五居中主乎变化，三才既备，退藏于密是也。故六七八九而五十之数具，五十之数而天地五十有五之数具，奇耦相合也。”（《汉上易传》卷七）洛书数之排列是取之五行之数，即按照五行生成之数构成，而五行生成之数其实质也就是天地之数。他在释刘牧《洛书》时说：“一与五合而为六，二与五合而为七，三与五合而为八，四与五合而为九，五与五合而为十。一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土。……一、三、五、七、九，奇数，二十有五所谓天数，二、四、六、八、十，偶数，所谓地数，故曰天地之数五十有五。”在注《系辞》“五位相得”时有类似说法：“五位相得者，一五为六，故一与六相得；二五为七，故二与七相得；三五为八，故三与八相得；四五为九，故四与九相得；五五为十，故五与十相得。”由此，天地之数与河图洛书的关系其实质是一回事。

其次，河图洛书数与大衍之数及蓍数不悖。在朱震看来，大衍之数是倚天地之数而立，而作为与天地之数相同一的河图洛书与大衍之数相符合，三者是一个数而其表现形式不同。他在注《说卦》时指出：“参天两地，五也。五，小衍也。天地五十有五之数具而河图洛书大衍之数实倚其中。一与五为六，二与五为七，三与五为八，四与五为九，九与一为十。五十者，河图数也；五十五者，洛书数也。五十有五即五十。数五十即大衍之数，四十有九数倚言数立其中而未动也。”（《汉上易传》卷九）这里一方面强调河洛数、大衍数依天地之数立，天地之数和五十五，其囊括了河洛数五十五、五十及大衍数四十九；另一方面又指出河洛之数五十为大衍之数四十九之所本。洛书五行生数一二三四五，成数六七八九十，其和五十五，而河图不用十，故其和四十五在其中。五十五去五即五

十。五十是大衍之数，五十去一则为四十九，这就是河洛之数和大衍之数的关系。为了找出二者对应关系，他对五十去一加以解释，认为，这个一是太极不动之数，象征四十九，不是在四十九之外复有一。“一者体也，太极不动之数，四十有九者用也。两仪四象分太极之数，总之则一，散之则四十有九，非四十有九之外，复有一而其一不用也。”（《汉上易传》卷七）他批评刘牧等人“不知五十去一，则在四十九中”。（同上，《丛说》）

同时，他又探讨河洛数与蓍数的关系，认为洛书五行生成数就是蓍策之数六七八九。他说：“策数六七八九何也？曰六者，一五也；七者，二五也；八者，三五也；九者，四五也。”（《汉上易传》卷七）这一五、二五、三五、四五就是五行生成之数，即洛书之数，当然也是河图之数。他继承了邵雍等人的思想，将河洛中的六、七、八、九数与蓍卦爻玄对应。他说：“四十九者，七也。是故爻用六，蓍用七，卦用八，玄用九。”（同上）其意是说一卦用六爻，大衍之数用四十九，经卦有八，《太玄》用九数，皆与河洛之数六、七、八、九相关。

另外，他还对行蓍方法及筮数一些问题进行了解说。如用归奇合耦之数推算阴阳老少之数及所对应的八卦。他说：

自此以下再论揲之四以象四时，归奇合耦之数。得五与四四，则策数三十六，四九也，是为乾之策，乾之策老阳也。得九与八八，则策数二十四，四六也，是为坤之策，坤之策老阴也。得五与八八，得九与四八，策数皆二十八，四七也，是为震、坎、艮之策，少阳也。得九与四四，得五与四八，策数皆三十二，四八也，是为巽、离、兑之策，少阴也。三十六合二十四，六十也，二十八合三十二，亦六十也。乾之策六爻二百一十有六，坤之策六爻一百四十有四，乾坤之策凡三百有六十当期之日，具，四时也。震坎艮之策六爻一百六十有八，巽离兑之策六爻一百九十有二，震坎艮巽离兑之策凡三百有六十，亦当期之

日。（《汉上易传》卷七）

此是说，大衍之数四十有九，经过三变成一爻，十八变而成一卦。这三变中归奇之数不外乎以下几种情况：①五、四、四，②九、八、八，③五、八、八，④九、四、八，⑤九、四、四，⑥五、四、八。然后用大衍之数四十九分别减去归奇之数则得出所求的数为： $49 - (5 + 4 + 4) = 36$ ， $49 - (9 + 8 + 8) = 24$ ， $49 - (5 + 8 + 8) = 28$ ， $49 - (9 + 4 + 8) = 28$ ， $49 - (9 + 4 + 4) = 32$ ， $49 - (5 + 4 + 8) = 32$ 。由此可以看出用四十九分别减去六种归奇之数，得出四个数，即36、24、28、32，三十六为乾之策，是老阳；二十四为坤之策，是老阴；二十八为震坎艮之策，是少阳；三十二为巽离兑之策，是少阴。乾坤两爻之策数和与“六子”两爻之策相同，皆为六十， $36 + 24 = 60$ ， $28 + 32 = 60$ 。乾坤六爻之策与“六子”六爻之策数相同，皆为三百六十。 $36 \times 6 + 24 \times 6 = 360$ ， $28 \times 6 + 32 \times 6 = 360$ 。

在朱震看来，不仅是用四十九减归奇之数可以得出阴阳老少数或八卦之策数，而且用归奇之数和减去一，然后分别相加亦可得出八卦之策数。如他说：“一者，太极不动之数，故五与四四合为十三，去其一则十二。九与八八合为二十五，去其一则为二十四。五与八八合为二十一，九与四八合亦二十一，去其一则皆二十。九与四四合为十七，五与四八合亦十七，去其一皆十六。……二十四者，老阴之策也，以二十四合十二则三十六者，老阳之策也；以二十合十二则三十二者，少阳之策也；以十六合二十则二十八者，少阴之策也。”（同上）而且用二十四加三十六为六十，二十八加三十二亦为六十。与前殊途同归。

若以多少视之，归奇之数四、五为少，八、九为多，则五与四四为“三少者，乾也”。九与八八为三多者坤也。五与八八、九与四八皆为“一少二多者震坎艮也”。九与四四、五与四八皆“二少一多者巽离兑也”。也就是说归奇之多少策数包含有八卦。“三少者策数

九,三多者策数六,一少二多者策数七,一多二少者策数八,则多少之数,八卦已具”。他所说的八卦是指别卦,而不是经卦。他曾批评将小成之八卦视为三画之卦这种极为流行的观点。他说:“或谓三画之卦为少成,误也,上既陈十有八变而成卦,则八卦者,重卦也。八卦而六十四卦具。”(同上)在行蓍方法和蓍数的问题上,朱震基本上采纳了邵雍的观点,这一点对比二者思想可以得到证明。所不同的是邵氏不注经,没有专门谈蓍数,其蓍数思想是在建立先天数学时阐发出来的,而朱震则为诠释《易传》而言大衍蓍数,故其论述与邵氏相比,更加条理、具体、清楚。

朱震的易数是以宋易图为框架,容纳了宋以前尤其是两汉的蓍数思想,建立了会和汉宋、融图数为一体的易数观,阐明了河图洛书的数理,揭示了河洛数与天地数、大衍数的内在联系,在宋代新的背景下赋予了易学新的内容。这是继刘牧等人之后,再次以图整合易学,这种做法的意义,如他自己所言:“卦图所以解剥象象,推广说卦,断古今之疑,发不尽之意,弥缝《易传》之阙者也。”(《卦图序》)然而,他仅用河图洛书数与大衍数、天地数一致而推断河图洛书是《易》之本,恐其证据不足。因为河图洛书基于天地之数、大衍之数而画,二者在理论上亦相通,这种可能性不能排除,关键在宋以前文献中只有与河图洛书相关的思想记录,而未见其图。对此清儒对宋图书之学早已辨正。

三 太极说

朱震关注象数,把象数易学方法作为易学研究重点,是因为易学史上王弼弃两汉象数而不用,唐以来推崇王氏易学,受此影响,北宋大部分易学家善谈义理,不谈两汉象数,形成以义理为主流的

注《易》风格。为了纠正易学发展出现的偏颇，朱震挺身而出，站在易学发展角度，着重整合和阐发两汉象数易学范畴，力图恢复和凸显两汉以来象数易学的理论和方法。然而，若撇开当时易学发展需要，就易学自身而言，两汉象数易学并不是朱震易学所追求的终极目标，象数易学的概念，也不是朱震易学核心的概念，太极才是朱震易学的核心概念。

他明确提出“不知太极则不可以语《易》”，认为太极与《周易》成书乃至整个易学建构息息相关，理解太极等于把握了《周易》或易学的精髓，通晓太极，达到易学最高境界。在此境界，卦爻可以遗忘，与卦爻相关取象也不必理会，他说：

故不知八卦则不知五行，不知五行则不知阴阳，不知阴阳则不知太极。……不知太极则不可以语《易》矣。（《汉上易传·丛说》）

一者天地之根本也，万物之权舆也，阴阳动静之源也，故谓之太极。学至于此止矣。卦可遗，爻可忘，五者之变反于一也。是故圣人之辞因是而止矣（同上，《序》）

那么，何谓太极？太极与象数关系如何？朱震指出：

极，中也。太极者，中之至欤。已有太极，四十有九，合而为一乎，四象八卦具而未动，谓之太极。

太极者，中之至也。天地之大本也，所以生天地者也。

易太极者，太虚也。阴阳者，太虚聚而有气也；柔刚者，气聚而有体也。（同上，卷九）

朱震太极概念包含着三层意思：一，太极是大中、至高之中，即所谓的“中之至”。极，本义为栋梁。《说文》云：“极，栋也。”“栋，极也。”栋梁居房屋最高处，有至高义。栋梁又居房屋之正中，故可以训极为中。《释名》：“极，中也。”汉儒注经多取此义。如孔安国注《尚书·洪范》“皇极，皇建其有极”云：“太中之道，大立其有

中。”孔颖达疏云：“皇，大也。极，中也。”又如郑注“太极”曰：“极中之道，纯和未分之气。”程颐指出：“犹言中者，是大中。”朱震“中”具有汉宋儒者意义，具体指天地万物产生之前混而为分的状态。二，太极是一或大一。混而未分称作“一”。这个一，特点是寂然不动“一者太极不动之数”（注《系辞》大衍之数），“寂然无声，其一不动，万化冥会乎其中。”（注《系辞》“易无思无为寂然不动”）自然产生之前是混沌未分的大一；它是天地万物之本，“一者天地之根本也，万物之权舆也，阴阳动静之源也”。在先秦，“一”是宇宙本原，太极，就是太一，大一。老子提出“一生二，二生三，三生万物”。《庄子·列御寇》云：“太一形虚。”《庄子·天下》“主之太一。”郭店出土的楚简《太一生水》提出：“大一生水，水反辅大一，是以成天，天反辅大一，是以成地。”这里太一就是在宇宙本体意义上使用的。但汉人对于问题的探讨偏重于具体论证，因而把先秦抽象概念转变为具体实物，如太一被解释成为北极星。《易纬·乾凿度》曾提出太一下行九宫，马融认为太极就是北辰，虞翻认为太极即是太乙（一）。太一为北辰星，也称北极星。因此星耀眼明亮，周围又有众星环绕，古人将此星神化。《论语·为政》：“北辰居其所而众星共之。”《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃，余三星后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫。”故太一有主宰之意。因此，秦汉对于太一解释虽然存有差别，但其意义相关联。即太一是抽象的，又是具体的，它生成万物，而又主宰万物。朱震更多继承了先秦本体论意义的太极说。三，太极是气，如前所言，太极是“一”，而这个“一”不是空洞抽象物，而是客观的存在的气。“一者何？气之始也。”（《汉上易传》卷九）为了准确说明这个问题，他把气称为“太虚”。太虚，不是空虚无物，而是充塞宇宙之间的气。“太虚”是北宋张载哲学核心范畴。如张载指出：“太虚无形，气之本体，其聚其

散,变化之客形尔。”“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水。”(《正蒙·太和》)朱震推崇张载,自称其易学“和会雍(邵雍)、载(张载)之论”,故朱震将太极释为太虚观点,当受启于张载“太虚即气”说。

按朱震之见,太极作为宇宙之本,生成天地人三才,三才又体现太极,故他提出“太极含三”,即太极有三种不同的表现形式。在自然界层面,太极作为宇宙本原,是天地万物之根本,阴阳动静之源,用他的话说,“一者天地之根本也,万物之权舆也,阴阳动静之源也,故谓之太极”(《汉上易传自序》)。他尤其注重太极与阴阳关系,提出“太极是阴阳之本”的思想。他说:“太极是阴阳之本也,两仪者阴阳之分也,四象者,金木水火土也,八卦者阴阳五行布于四时而生万物也。”(同上,《丛说》)此谓太极是阴阳之本,太极生两仪(阴阳),两仪生四象(五行),四象生八卦,万物是八卦以阴阳五行布施于四时而生成。万物生成是由太极发端,经过阴阳动静变化,即“太极动而生阴阳,阳极动而生阴,阴极复动而生阳”而完成。

他还用张载太虚概念表达了太极与天地万物的关系。他认为,太虚是气之本体,气聚有形为物,生之始,气散无形反归太虚,生之终。如他说:“太虚者,气之本体,人容(客)也,动则聚而为气,静则散为太虚,动静聚散有形无形,其鬼神之情状乎。”(同上)“聚而为有,生之始也,散而入无,生之终也。”(《系辞》“原始反终”注)

在人的层面,人与天地万物同源于太虚,与天地同性、同命、同理,“自万物一源观之谓之性,自禀赋观之,谓之命;自通天地人观之,谓之理,三者一也”。在这个意义说,“人者,天地之性,人为贵,万物皆备于人也”(《说卦》注)。人的德性仁义与天的德性阴阳和地德性刚柔一致不二。因此人的德性和情感“喜怒哀乐之未发者”(“易有太极”注),如同整个世界万物未发一样,可以称为太极。而人的德性和情感存在于人的心中,此谓“人之心者,又人之中也”,

人心发动表现为德性和各种情感,不动备于心中为一,即太极,其实这个太极就是《中庸》所谓的“喜怒哀乐之未发谓之中”。

在易学层面,太极是四十九策合而为一、四象八卦具而未动,用他的话说是“已有太极,四十有九,合而为一乎,四象八卦具而未动,谓之太极”。从易数言之,太极为“一”,数之首,一是数之源,数之本。大衍之数始于一,一以贯之。换言之,易数由一衍为五,由五衍为五十,五十当中又有一。“盖天地之数五十有五,自一衍为五,大衍为五十,五十则五十五在其中,其用四十有九,则一在其中。”(《汉上易传·丛说》)太极与蓍数是体用关系:“一者体也,太极,不动之数。四十有九者用也。两仪四象分太极之数,总之则一,散之则四十有九,非四十有九之外,复有一而其一不用也。方其一也,两仪四象未始不具,及其散也,太极未始或亡,体用不相离也。”(释“大衍之数”)效法宇宙演化的行蓍立卦始于太极,“分而为二,揲之以四,生二仪四象八卦,成三百八十四爻,万有一千五百二十策,皆源于太极”。他神化行蓍立卦的过程,认为五十五之数合为太极,无思无为,寂然不动,世界万化皆藏其中,太极生物关键在于神秘的感通。他注《系辞》“远近幽深遂知来物”说:“合五十有五之数归于太极,寂然无声,其一不动,万化冥会乎其中,有物感之,散为六七八九之变,而天下之所以然者无乎不通,所谓远近幽深遂知来物,乃其一也。”从象言之,万物始于一气,气动而生物,故一画之象成为《周易》符号源头。一画之象包含《周易》三画之象和六画之象,三画之象和六画之象皆由一构成。如他说:“今有形之初,本于胞胎,胞胎之初本于一气,一气而动,絪縕相感,可谓至隐矣。故圣人画卦以示之,一画之微,太极、两仪、四象、八卦无所不备。谓之四象,五行在其中矣。”(《汉上易传·丛说》)同时,取象之五法源于太极、反归于太极之一。在这个意义上说,掌握了太极,也就融通了象数,没有必要再另外关注象数。太极得以诠释之

时,即“学至于此止矣”之际。

总之,朱震的太极说,糅和了汉宋太极思想。如朱伯崑所言:“朱震的太极说,从易学哲学史看,来于汉易的太极元气说和张载的太虚说,但又有其特点。他以太极为混而未分之气,称为其‘一’,此是本于汉易。以太虚解释阴阳二气尚未分化,又是本于张载的‘合则混然’说。但汉易如《乾凿度》以太极元气来于虚无,周敦颐以太极元气出于无极,朱震则抛弃了虚生气说,这是受了张载的影响。但张载的太极说又流于清虚一大,朱震抛弃了其清虚观念。”^①

四 关于易学史的研究

自孔子为《易》作传始,《周易》研究成为专门之学,并在与其他思想文化长期相互碰撞、交融中不断地完善和发展。而易学每发展到一个时期,除了在新的视阈下探讨一些具体的易学问题外,还就以往的易学发展作为研究对象加以反思和探索,在新的形势下品评功过是非,这是易学研究的一个传统,也是易学发展不可缺少的一个环节。成书战国时期的《易传》曾简要地论述伏羲画八卦、文王重卦的经过。《汉书》和《后汉书》对孔子传《易》师承及两汉易学源流作详尽的记述。至唐代孔颖达奉命撰《周易正义》于《序》与《卷首》以深厚的易学功底,对唐以前易学研究作了梳理和概括。陆德明作《经典释文》,在其《序》中除了对唐以前易学传授系统和易学特点进行描述外,还著录了唐以前易学著作,并以“注”形式对每本著作作者生平加以介绍,这些皆属易学史的研究。宋代朱震

^① 朱伯崑:《易学哲学史》(中册),北京大学出版社1988年版,第371页。

也如以往的易学家一样,保持了这个易学研究传统,对孔子以来易学承传发展乃至宋初易学渊源作了具体的阐述。他在《进周易表》中指出:

商瞿学于夫子,自丁宽而下,其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者犹可考也。一行所集房之《易传》,论卦气、纳甲、五行之类。两人之言同出于《周易》《系辞》《说卦》。而费直亦以夫子十翼解说上下经,故前代号《系辞》《说卦》为《周易大传》尔。后马、郑、荀、虞各自名家,说虽不同,要之去象数之源犹未远也。独魏王弼与钟会同学,尽去旧说,杂之以庄老之言,于是儒者专尚文辞,不复推原《大传》。天人之道,自是分裂而不合者,七百余年矣。国家龙兴,异人间出,濮上陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颐、程颢。是时张载讲学于二程、邵雍之间,故雍著《皇极经世》之书,牧陈天地五十有五之数,敦颐作《通书》,程颐述《易传》,载造《太和》《三两》等篇。或明其象,或论其数,或传其辞,或兼而明之。更唱迭和,相为表里,有所未尽,以待后学。

此段话勾画出了象数易学发展的大体轮廓。共分两层意思,前半部分是讲宋以前象数易学概况,后半部分是讲宋代图书之学的传授系统。从这些论述看,朱震崇尚象数,以象数为尺度,检讨汉以来易学发展,将两汉象数易学视为易学的正统,张扬汉代象数之学,反对王弼援引老庄入《易》、黜象数尊义理的学风。故朱震的学术倾向是显而易见的。这与唐代占官学地位的孔颖达等人学术倾向是不同的,孔颖达奉命撰《周易正义》取王弼注而为之疏,虽然不完全赞同王弼尽扫象数的做法,但受注疏形式的局限,《周易正义》极力推崇王弼玄学易,贬低

两汉象数易,如他说:“汉理珠囊重兴儒雅,其传《易》者,西都则有丁、孟、田,东都则有荀、刘、马、郑,大体更相祖述,非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注,独冠古今,所以江左诸儒并传其学。”(《周易正义序》)从这里看出,由于门户之见,对易学史及其所涉及人物的评价则完全不同。

朱震站在象数易学立场上对两汉以来易学史上源流和诸派特点进行简要评说,尤其是将宋初易学纳入象数易发展的长河之中,并对其承传作了系统地阐述,这是他对象数易学史乃至整个易学史研究的贡献。后世学者研究北宋之易学传承和源流多援引此说,故其说成为阐述北宋易学重要的资料。

当然,朱震关于易学发展思想也存在一些问题,应当引起注意:其一,全盘否定玄学易,忽略其积极意义,此为门户之见。其实,王弼等人玄学易尽扫象数,是因为他们已察觉到了两汉象数易学自身存在无法克服的支离、附会、繁琐等流弊。如王弼曾明确指出:“案文责卦、有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣,互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,一失其原,巧愈弥甚,纵复或值,而义无所取。”(《周易略例·明象》)如果不克服两汉象数易学这些流弊,必然会把易学引向绝境,而阻碍易学的发展。故王弼等人崛起,试图用“得意忘象”来纠正易学之偏,虽然他们从一个极端走到另一个极端,但是,他们以老庄清言注《易》和由此而开创的易学新风,对于纠正两汉易学之弊端,活跃当时学术气氛,推动易学发展皆有积极的意义,故王弼等人玄学易不可全部抹杀。

其二,他将二程、张载列于象数行列不妥。固然,二程、张载与周敦颐、邵雍关系比较密切,二程早年曾受学于周敦颐。据《二程粹言》卷一记载:“子谓门弟子曰,昔吾受《易》周子。”张载与二程是亲戚关系,张载是二程之父程珦的表弟,即二程称张载是表叔,据《宋史·张载传》和吕大临《行状》,张载与二程会面,“与论

《易》，共语道学之要”。二程也曾问学于邵雍，如伊川说：“某与尧夫同里巷居三十余年，世间事无所不问。”（《宋元学案·百源学案下·附录》）由此可见，周敦颐、二程、邵雍、张载等人非师生，即朋友关系。然而论派别不能只看师承或者朋友，关键要看其思想内容。二程学于周子，得其义理，学于邵子而未得其数，故属于义理派。据有关文献记载，二程对邵雍的数没有兴趣，邵雍曾有意教授二程数学，但二程没有学。如程颢曾说过：“尧夫欲传数学于某兄弟，某兄弟那得工夫？要学须二十年工夫。”（同上）而程氏兄弟与邵氏同居一巷三十多年，世间事皆问，“惟未尝一字及数”（同上）。更为重要的是，二程批评邵雍将天下之理归之于象数，导致万事由我而出，侮玩天理，无益于治国修心，“尧夫之学，先从理上推意，言象数言天下之理，须出于四者，推到理处，曰：‘我得此大者，则万事由我，无有不定。’然未必有术，要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭，惟是侮玩，虽天理亦为之侮玩”（《二程集》）。这充分说明了二程思想完全不同于邵雍。对于这一点，先贤多有论述，朱熹明言“程、邵之学固不同”（《宋元学案·百源学案下·附录》）。四库馆臣将二者区别概括的更为精确：“程子不信邵子之数，故邵子以数言《易》，而程子此传则言理。”（《四库全书总目》卷二）张载以气为核心，建立了气本论的易学体系，二程以理为核心，构造了以理为特征的易学体系，虽然他们的易学并未完全否认象数，但从大的角度言之，与二者易学相近，同属于义理之学，而与邵雍等人思想很少有相同之处。如张载在注大衍之数时，也言数，却不以数为本，主张有气象而后有数。他说：“[天]混然一物，无有终始首尾，其中何数之有？然[此]言（者）特示有渐尔，理须先数天，又[必]须先言一，次乃至十也。”（《张载集》）因此，朱震之说失之公允。朱震有如此之误，恐不是不明，而是有其原因：除了他本人曾学于程门外，还由于二程、张载在其义理之学体系内亦言象，

主卦变说,如朱震曾举例说明之,伊川解《既济》九五,“其于象盖讲之矣。”(《汉上易传·丛说》)“横渠凡言往者,皆而上,知此象者。”(同上)又伊川注《损》六三,“此正论卦变也”。横渠注《损》九三上九,“言卦变矣”。当然政治上需要也是一个原因。南宋时统治者尊崇二程理学。高宗绍兴元年(1131年)诏赠程颐直龙图阁,表明二程理学居官学地位。在这种情况下,朱震把自己撰写的《周易集传》、《周易图》、《周易丛说》进呈高宗,并在《进周易表》中介绍易学发展很难做到不讲二程或者反对二程义理之学。相反,为了讨好皇帝,他极力地表彰程氏,把程氏及程氏推崇的张载一并列入正统的象数易学发展系统中,而且还以传程氏《易》自居,其政治意图极为明显。

五 朱震易学在易学史上的地位

朱震一生于易学,“白首穷经,意则不倦”,其目的就在于通过运用大量汉宋象数易注经,确立久已失传的象数易学的地位。自魏晋以来,王弼玄学兴起,象数易学式微,故宋有“辅嗣易行无汉学”之说。虽经李鼎祚等人整理辑佚,积累了一定的资料,但仍欠缺其理论的阐发和运用。宋初道家易师承传授,象数易以新的姿态,再度兴盛,然至程氏兄弟崛起,专取义理、鄙视象数的治《易》之风蔚成风气,成为易学之主流,在此种条件下,出于程门后学的朱震,把象数易作为正统之说,探讨易学发展,清算王弼易学之弊,综合前人象数易学研究成果,阐明象数理论大义,其意义是不言自明的。第一,保存了一些珍贵的易学资料。《汉上易传》既保留了宋人许多图,又会集了两汉以来诸家之说,尤其是存有《周易集解》中未收或李氏以后的象数易学资料如郑玄等人的爻辰说,李溉等人

卦气说,李挺之的卦变说等,其资料价值极为珍贵,清人研究汉易者,多资取之。第二,对象数易学发展起到了推动作用,虽然,朱震在创造理论方面没有作出贡献,但他对象数易学所做的会集和总结,除了“在象数学漫长传统中起到了一个传递火把的作用”^①外,还在纠正易学发展中出现的失误,及时调节易学方面起到了很大的作用。王弼易学尽扫象数,走向一偏,故他纠正之,如陈振孙所言:“其学专以王弼尽去旧说,杂以老庄,专尚文辞为非,故于象数颇加详焉。”(《经义考》卷二十三)虞翻专以象数注《易》,夸大了象数作用,故他认为虞氏论象太密,可以删略。正因为如此,后世易学家对朱震易学总体上持肯定态度。朱熹说:“朱子发解《易》如百衲袄,不知是说什么?以此进读,叫主人如何晓?便晓得,亦如何用。”(《朱子语类》卷六十七)又说:“王弼破互体,朱子发用互体。互体自左氏已言,亦有道理,只是今推不合出多。”(同上)魏了翁曰:“《汉上易传》太烦,人多倦看,却是不可废。”(《经义考》卷二十三)胡一桂曰:“愚谓变、互、伏、反、纳甲之属皆不可废,岂可尽以为失而诋之。观其取象亦甚有好处。但牵过合处多,且文辞繁杂,使读者茫然不能晓会,看来只是不善作文字。”(《周易启蒙翼传》卷中)从这些评价中,除了肯定之外,也指出了其有牵合之处,文辞繁杂等问题,应该说比较中肯。

然而从政治上看,朱震的易学思想与程氏易学相比较,则偏离现实。程氏兄弟以义理注《易》,切近人事;朱震以象数说《易》,偏重于天道。这种偏重于天道的象数之学由于与现实有一定的距离,故在当时人看来有些迂腐,而遭到讥笑。然而,朱震的象数易学是一种根植《周易》、源远流长的学问。它紧紧围绕着易学自身的符号注经和谈论问题,因而与当时新产生的义理之

① 侯外庐等:《宋明理学史》,人民出版社1997年版,第284页。

学比较,更不易为社会政治和人间好恶所左右,具有永恒性的特点。如在朱震死后朝廷祭文中所言:“以经决事,随事有补,位高职卑,亦莫公侮。不传之要,自得之妙,惟公知之,固世所笑。彼笑何伤,公亦自强,愈老愈壮,虽死不亡。”(《汉上易传》附录《汉上先生履历》)

朱熹与《周易本义》

萧汉明

- 一 关于三圣作《易》与《易》之象数本源和筮占功用
- 二 朱熹的易学象数观
- 三 朱熹易学的义理思想
- 四 关于《周易本义》

朱熹(1130~1200年),字仲晦,一字仲晦,号晦庵、晦翁,别号考亭、紫阳等。徽州婺源(今属江西)人。生于福建龙溪。绍兴十八年(1148年)及进士第,历任泉州同安县主簿、枢密院编修、秘书省秘书郎、知南康军、浙江提举、知漳州与潭州、焕章阁待制兼侍讲。庆元二年(1196年),由宋孝宗山陵案为发端引发了著名的“庆元党禁”,一大批文人如朱熹、张栻、蔡元定、杨简、袁燮、叶适、陈傅良等被列名于伪学,朱熹则被诬为“伪学之魁”,导致落职罢祠。晚年定居于福建建阳考亭,仅四年而与世长辞。二十五年后,崇朱学的宋理宗即位,朱熹被追赠为太师,封为信国公,并与周濂溪、程颢、程颐、张载一起从祀孔子。朱熹一生,为官清正廉洁,多有政绩,如浙东救荒、漳州经界等。在书院建设方面,曾为修复白鹿洞书院与岳麓书院,推动书院教育事业的发展起过重要作用。平生力主恢复中原,但反对盲目用兵,因而在不同时期其具体策略主张往往因时而异,各有不同。

朱熹一生博览群书,自经、史、子、集,至天文、地理、医术、炼丹术及筮占,无所不窥。其学以儒学为主,上承五经及孔孟,下续二程及周、张、邵五子,集两宋道学之大成,又旁采释、道、医、天文与术数之学,以及传统文化的其他诸多层面,建构了庞大的思想体系。朱熹的学术思想,是中国传统文化大融会的产物,标志了中国传统文化形态的基本定型。因此,在中国历史上,朱熹当之无愧地可以称得上是一位伟大的哲学家、思想家、教育家。他的学术思想被元、明、清三个朝代的统治者钦定为统治思想,影响中国历史长

达七百余年之久。

一种学说在建构时期的艰辛和生气勃勃,与其在长期传播过程中逐渐走向僵化与教条化,是不能等量齐观的。因此,研究朱熹的学术与思想,不能以朱学的某种传播形态为唯一限度和唯一依据。朱熹的学术与思想,当其在世时并未成为官学,只是活跃在书院之间的民间之学。而宋理宗以后的朱学,则成为官方之学。科举取士的范围限定与政治上的几经取舍,使朱学最后只留下几条干巴巴的教条,这是朱熹的悲哀^①。以至于朱熹所倡导的“格物致知”之说,一直被淹没在心性之学的视阈之内,而未能对宋代以后的科技发展产生重大的促进作用。

朱熹一生著述颇丰,其中主要著作有:《四书集注》、《四书或问》、《诗集传》、《伊洛渊源录》、《近思录》、《朱子语类》、《朱子文集》等。易学著作有《周易本义》、《易学启蒙》、《周易参同契考异》、《朱文公易说》、《太极解义》等。如果可以将朱熹的全部学术思想归结为“道问学”与“尊德性”两个方面的话,那么他通过易学不仅为这两个方面奠定了坚实的理论基石,而且成功地将这两个方面磨合成为一个天人合一的整体系统。

一 关于三圣作《易》与《易》之象数本源和筮占功用

朱熹易学思想的基本理路,是通过象数而入于义理。对此,他

^① 《明史·薛瑄传》:“瑄学一本程朱,其修己教人,以复性为主,充养邃密,言动咸可法。尝云:‘自考亭以还,斯道已大明,无烦著作,直须躬行耳。’”将朱熹之学局限于主敬复性,并认为如此而“斯道已大明,无烦著作”,若朱熹有知,岂不哀哉!

曾经作过一个生动的比喻。他说：“某之说《易》，……如过剑门相似。须是蓦直擗过，脱得剑门了，却以之推说《易》之道理，横说竖说都不妨。”^①义理这样说或那样说都无妨，但必须过剑门（即象数）这一关。这个理路的形成，与他治学上追本溯源的精神是分不开的。朱熹探讨了三圣作《易》的区别与联系，从而认定《易》本为卜筮之书，画前《易》为《易》之本源。在此认识的基础上，他重新梳理了易学的象数系统，整合周、张、二程、邵的易学思想，建构了以太极为最高范畴的易学结构系统。

一、三圣作《易》的区别与联系。朱熹对于《周易》的成书过程，基本上采用了《汉书·艺文志》的说法。《汉志》云：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”认定伏羲作八卦，文王重卦并作上下篇，孔子作传，其重要意义在于明确表明《易》非成于一时一人之乎，不足之处则在于对具体作者的认定缺乏考证。尽管如此，《汉志》的这一认定却对后世有着重大影响。汉以后，又将文王重卦改为文王重卦并作卦辞，周公作爻辞。以此为据，朱熹认为，《易》既非成于一人一时，那么伏羲易、文王与周公易、孔子易，内容就不可能完全相同，因而不应一律等同看待。

故学《易》者，须将《易》各自看。伏羲易自作伏羲易看，是时未有辞也。文王易自作文王易，周公易自作周公易，孔子易自作孔子易，必欲牵合作一意看不得。^②

注意到《周易》成书各个阶段上的区别与差异，以历史的眼光，分别看待不同时期的易作，这是朱熹易学区别于前人的一大理论贡献。

① 《朱文公易说》卷十八。

② 《朱文公易说》卷十八。关于四圣作《易》的区别以及下文所说到《易》为卜筮之书，早在三十年代白寿彝先生《周易本义考》已有论述，其文见《国立北平研究院史学集刊》第一期。但白先生对朱熹关于四圣作《易》的内在联系上未遑论及。

至于四圣作《易》之间是否存在着一一定的联系，他用精蕴之具与发的关系进行了概括。他认同周敦颐的说法，即“圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发”。“精是精微之意，蕴是包许多道理。蕴，如衣敝缁袍之缁。”认为伏羲始画卦，其精义已具备于卦中，但其蕴尚未发见于外。因此，“谓之已具于此则可，谓之已发见于此则不可。方其始画也，未有今《易》中许多事，到得文王、孔子推出，而其理却不出乎画也。”^①可见，尽管他认为不同时期的圣人之《易》，在内容上各不相同，但他并不否认其间存在着不可分割的内在联系。笔者在二十世纪八十年代初写成的《船山易学研究》一书中，曾误认为：“他（朱熹）的主要贡献在于指出了《周易》成书各个阶段上的区别与差异，而缺陷则在于忽略了这些阶段之间的内在联系。”^②说朱熹忽略了《周易》成书各个阶段上的内在联系，这是一个不应当发生的失误。究其原因，则在于读书不精，结论来得过于匆忙与轻率。

二、《易》本为卜筮之书。朱熹认为，伏羲、文王、周公、孔子还存在着一个一致之处，这就是圣人们都将《易》看做是卜筮之书。这种圣人作《易》上的一致性，虽然不是一种学理上的内在联系，但却是对待《易》的占筮功用的一种共同看法。他说：

读伏羲之《易》，如未有许多《彖》、《象》、《文言》说话，方见得《易》之本意只是要作卜筮用。如伏羲画八卦，那里有许多文字言语？只是说八个卦有某象，乾有乾之象而已。其大要不出阴阳刚柔吉凶之理，然亦未尝说破，只是使人知得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。……及文王周公……添入“乾元亨利贞”、“坤元亨利牝马之贞”，早不是伏羲之意，已是文王周公

① 以上《朱文公易说》卷十九。

② 萧汉明：《船山易学研究》，华夏出版社1987年版，第4页。

自说他一般道理了。然犹是就人占处说。如卜得乾卦，则大亨而利于正耳。……到得孔子，尽是说道理，然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以吉，所以凶。①

上古之时，民心昧然不知吉凶所在，故圣人作《易》教之。卜筮吉则行之，凶则避之。此是开物成务之道，故《系辞》云“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”，正谓此也。②

盖《易》本为卜筮作，故夫子曰：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”文王、周公之辞，皆是为卜筮。后来孔子见得有是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理。要之，此皆是圣人事，非学者可及也。③

伏羲之《易》有八卦之画与八卦之象，没有文字，“本意只是要作卜筮用”，教人趋吉避凶；文王周公之《易》，有了卦爻辞所示的一般道理，“然犹是就人占处说”；孔子之《易》，“因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理”，也是从“卜筮上发出许多道理”的。既然圣人作《易》是为了断天下之疑，以知吉凶之所在，所以《周易》是一部卜筮之书。

正因为《易》本为卜筮之书，故读起来难度较大，所以“《易》非学者之急务”。④“盖《易》本卜筮之书，故先王设官掌于太卜，而不列于学校。学校所教，《诗》、《书》、《礼》、《乐》而已。”⑤“人自有合

① 《朱文公易说》卷十八。

② 同上，卷二十一。

③ 同上，卷十八。

④ 同上。

⑤ 同上。

读底书,如《大学》、《语》、《孟》、《中庸》,岂可不读?读此四书,便知人之所以不可不学底道理与其为学之次序,然后更看《诗》、《书》、《礼》、《乐》。”^①作为教育家,他认为读书应有一定次序。这个次序应当是由易而难,由形而下而达于形而上。“《易》难看,无个言语可形容得。盖爻辞是说个影像在那里,无所不包。”^②以《易》与《春秋》相比较,“《易》与《春秋》,天人之道也。《易》以形而上者说出在那形而下者上,《春秋》以形而下者说上那形而上者去”。^③《书》与《诗》等也是属于“以形而下者说上那形而上者去”一类的著作,“如《书》便真个有这政事谋谟,方做出《书》来;《诗》便真有这人情风俗,方做出《诗》来”^④。从形而上到形而下,是从抽象到具体;从形而下到形而上,是从具体到抽象。就思维的一般进程而言,从具体到抽象与从抽象到具体,是两个不可或缺或环节的。而就思维的次序与难易程度言,从具体到抽象较易而在先,从抽象到具体较难而在后。朱熹的这一见解,对于教学内容的次序安排而言,符合思维的一般进程,因而是十分必要的,也是行之有效的。

三、画前《易》为《易》之本源。朱熹认为,用《周易》占筮,开初也只是“但用其爻而不用其辞,则知古人占不待辞而后见吉凶”。再向前推,画卦之前当有画卦之理,因此“看《易》须是看他未画卦爻以前是怎生模样,却就这里看他许多卦爻象数非是杜撰,都是合如此。未画以前,便是寂然不动喜怒哀乐未发之中,只是个至虚至静而已。忽然在这至虚至静之中有个象,方说出许多象数、吉凶道

① 《朱文公易说》卷十八。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

理。所以《礼》曰：‘洁静精微，《易》教也。’”^①正是基于这种内在联系，他才提出，说《易》者必须先“过剑门”，即过《易》之象数这一关，然后方可议论《易》中的许多道理。因为文王、孔子推出的理，原本就具备于卦画之中。由此便形成了朱熹易学的基本特征，这就是融《易》之象数与义理为一，立于象数而畅论义理。

将《周易》看做是一部卜筮之书，只是为了恢复《周易》的本来面貌，并非要否定《周易》的经典性地位。恢复《周易》的本来面貌，有利于准确地理解与把握《周易》的精蕴之义，有利于分辨象数、卦爻辞与《易传》的区别与联系，有利于厘清学习儒家典籍的先后次第。当然，力图恢复《周易》的本来面貌并不等于业已完全恢复了《周易》的本来面貌，朱熹的可贵之处在于他以历史的眼光看待《周易》，既欲摆脱以传释经的传统窠臼，又基本上摆正了对待《周易》象数的态度。

二 朱熹的易学象数观

《易·系辞上》云：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽言，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”朱熹对这段议论十分注重，他认为言与象在达意的功能上有深浅之别，即“言之所传者浅，象之所示者深”^②。正是由于言不足以尽意，所以圣人才有立象之举。北宋欧阳修、司马光、程颐等人对象数均持否定态度，而朱熹独以为不然，坚持认定象数不可轻易抹杀，而且认为学

① 《朱文公易说》卷十八。

② 《原本周易本义》卷七。

者从象上所得到的启示,远比从言上得到的意思深得多。他说:“惟其言不尽意,故立象以尽之。故学者于言上会得者浅,于象上会得者深。”^①他在《易学启蒙序》中,还对否定象数以及误以为象数只是圣人刻意所为的倾向提出了直言不讳的批评。他说:“近世学者类喜谈《易》,而不察乎此。其专于文义者,既支离散漫,而无所根着;其涉于象数者,又皆牵合傅会,而或以为出于圣人心思智虑之所为也。若是者,予窃病焉。”

朱熹的象数观是在充分消化周敦颐的太极图说、邵雍先天河洛学以及汉代象数学的基础上形成的。因此,他的象数观大致由以下六个部分构成:

其一、关于太极。朱熹认为看《易》须先看卦爻未画以前是怎样模样,也就是要先看未有卦画之前的《易》。只有如此,方能得知后来的卦爻象数合得自然如此,并非刻意杜撰而成。所谓画前之《易》,就是太极。他说:“当其未有卦画,则浑然一太极。在人则是喜怒哀乐未发之中。一旦发出来,则阴阳吉凶事都在里面,人须是就至静虚中见得这道理。”^②那么在朱熹看来,太极究竟是什么呢?

从画卦的意义上说,太极是画卦的源头。他说:“此太极却是为画卦而设。当未画卦前,太极只是一个浑沦的道理,里面包含阴阳刚柔奇耦,无所不有。及画一奇一耦,是生两仪。再于一奇上加一耦,此是阳中之阴;又于一奇画上加一奇,此是阳中之阳;又于一耦上加一奇,此是阴中之阳;又于一耦上加一耦,此是阴中之阴,是谓四象。所谓八卦者,一象上有两卦,每象各添一奇一耦,便是八卦。”^③所谓太极只是个浑沦的道理,无外乎说太极中备有可以画出

① 《朱文公易说》卷二。

② 同上,卷一。

③ 同上,卷十二。

两仪、四象、八卦，乃至六十四卦、三百八十四爻之理。从画卦的次序上说，是先有太极，然后渐次而有两仪、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻，“即两仪、四象、八卦之理具于三者之先而缊于三者之内者也”。^① 卦画形成之后，则太极即在两仪、四象、八卦、六十四卦之中。他说：“《易》有太极，便是下面两仪、四象、八卦。自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，总为两仪，自两仪总为太极。以物喻之，《易》之有太极，如木之有根，浮图之有顶。但木之极、浮图之极，是有形之极；太极却不是一物，无方所顿放，是无形之极。……然太极所以为太极者，却不离两仪、四象、八卦。”^② 据太极这个理可以自然画出两仪、四象、八卦、六十四卦，因此太极是两仪、四象、八卦、六十四卦之本根。而这个本根是无形的，因此太极生两仪之类，不是像母生子那样母子各自呈现为独立的状况，而是太极生两仪之类后即在两仪、四象、八卦、六十四卦之中。

从卦画产生的意义上说，当先有画卦之理，而后始能画出卦来，故“两仪、四象、八卦之理具于三者之先”，因此“太极终在先天范围之内”^③；一旦两仪、四象、八卦具已画出，则其理便“缊于三者之内”。这个理，就其“无形象方所”且“至极无以加”取义，故谓之太极。所以，太极不是某种有形的物，只是举天下而无以加的极致的理。太极虽无象数可言，而周子太极图有“无极而太极”之象，河图洛书有虚中之象，则太极当有无象之象也。“太极者，象数未形，而其理已具之称。形器已具，而其理无睽之目。在河图洛书，皆虚中之象也。周子曰‘无极而太极’，邵子曰‘道为太极’，又曰‘心为

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上，卷十二。

③ 同上，卷一。

太极’，此之谓也。”^①

至于太极在义理上的取义，笔者将留在论述其义理观时再议。

其二、关于河图洛书。自朱熹将十数图定为河图、九数图定为洛书以来，怀疑与反对其说者代不乏人。否定的主要依据是经书没有十数图为河图、九数图为洛书的明确记载，应当说这个依据是十分强劲有力的，但否定者往往又要提出某种经书上同样没有记载的河洛猜想，用以取代十数图与九数图，这就使否定本身的依据失去了公正的效力。朱熹、蔡元定对十数图与九数图的由来作过一定程度的考察，可以说明这两个图渊源有自，但尚难证明这两个图必定就是河图洛书，原因是经书上没有明确的记载。至于后世否定者所提出的关于河洛的种种猜想，则既无经书记载的支持，又谈不上渊源有自，其可信度便更值得怀疑。实际上如果坚持经书无载论，那么任何有关河洛的认定与猜想，都是无法成立的。笔者以前曾与友人就此问题进行过一次讨论，从河洛的三个价值取向（祥瑞性、可效法性、神圣性）上，论证了河洛的多样性，并认为朱熹称这两个图为河洛亦未尝不可，^②故此处不再赘叙。

朱熹对河洛的认定，除了来由方面的考察之外，主要是从学理的层面上论证的。他认为《易·系辞》“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”一节，其义即在于“发明河图之数”。《易学启蒙·本图书第一》云：

天地之间，一气而已。分而为二，则为阴阳，而五行造化，

^① 《易学启蒙·原画卦第二》。

^② 详见《关于河图洛书问题》，《周易研究》1995年第4期。此文后来收入拙著《阴阳大化与人生》之第三章，广东人民出版社1998年版。

万物始终，无不管于是焉。故河图之位，一与六共宗而居乎北，二与七为朋而居乎南，三与八同道而居乎东，四与九为友而居乎西，五与十相守而居乎中。盖其所以为数者，不过一阴一阳，一奇一偶，以两其五行而已。所谓天者，阳之轻清而位乎上者也；所谓地者，阴之重浊而位乎下者也。阳数奇，故一三五七九皆属乎天，所谓天数五也。阴数偶，故二四六八十皆属乎地，所谓地数五也。天数地数各以类而相求，所谓五位之相得者然也。天以一生水，而地以六成之；地以二生火，而天以七成之；天以三生木，而地以八成之；地以四生金，而天以九成之；天以五生土，而地以十成之。此又其所谓各有合焉者也。积五奇而为二十五，积五偶而为三十，合是二者而为五十有五，此河图之全数，皆夫子之意，而诸儒之说也。

以天地生成之数五十有五为河图之全数，关键在于说明天地之数是一个图。《易·系辞》将这十个自然数说成“五位相得而各有合”，明显将这十个自然数看作是一个分布在五个方位的图。汉代学者扬雄、郑玄等人都有论述。扬雄说：“三八为木，为东方”；“四九为金，为西方”；“二七为火，为南方”；“一六为水，为北方”；“五五为土，为中央”。^①《道藏·灵图类》所载太玄数图之黑白点旁云：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”又引晋人范望之注“重言五者，十可知也”。图旁之文，取自《太玄·太玄图》（其中“二与七为朋”句，本或作“共明”、“并明”）扬雄太玄数的取数规模，与《易》大衍数完全相同，略去天地之数图之中五。郑玄说：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与

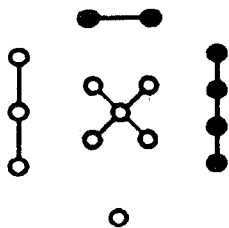
① 《太玄·太玄数》。

天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。”^① 郑玄所描述的是天地五十有五之数图。有天地之数，而后才有大衍数之用。二者之间，合于《易》“河出图，洛出书，圣人则之”之义。若以天地之数图为河出之图，那么大衍之数便是圣人的“则之”之用。由此可见，朱熹定十数图为河图、九数图为洛书，不为无据。

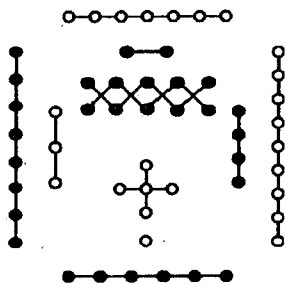
朱熹作《周易本义》时，将“五位相得而各有合”句诠释为：“相得，谓一与二、三与四、五与六、七与八、九与十，各以奇偶为类而自相得。有合，谓一与六、二与七、三与八、四与九、五与十，皆两相合。”《系辞》分明讲“五位相得”，而一与二、三与四云云，只是自然数序相邻，不构成分居五位五个数组。离开五位，一与二、三与四、五与六、七与八、九与十，何来相得可言？作《易学启蒙》时，这一失误被修定为“天数、地数各以类相求，所谓五位之相得者然也”。说法虽仍显笼统，但已注意到必须在五位的范围中谈“相得”。至于从相生与相成的意义上讲“相合”，其义也较《本义》明朗。

朱熹据汉代学者对此图的描述，确定了由一至十这十个自然数在图中的位置。至于此图的绘制，则有可能经过朱熹的加工。北宋中期之初，刘牧作《易数钩隐图》定九宫图为河图，五行生成数图为洛书。其五行生成数图的画法，是将生数图与成数图分开绘制的（见图一、图二）。这两个图皆载于《易数钩隐图》之卷下。庆历新政时期的理论家李觏认为，刘牧的易图过于烦琐，作《删定易图序论》，将刘牧的生数图与成数图合为一图（见图三）。李觏之图，将五与十分列中央之位，既无对称之美，又失中位之形，朱熹有可能在此图基础上再次加工，才形成了流传至今的稳定图案（见图四）。

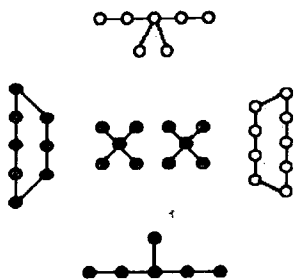
^① 《礼记正义·月令》疏引。



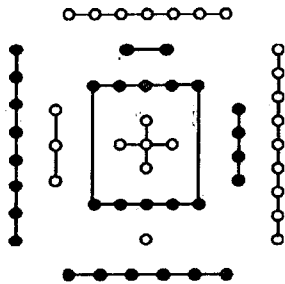
图一 洛书五行生数图



图三 李觀《刪定易图序论》洛书



图二 洛书五行成数图



图四 《周易本义》卷首 河图

朱熹以九数图为洛书，其图已见于刘牧的《易数钩隐图》与李觀的《刪定易图序论》，故此图亦非出自朱熹之手。他认为河图洛书虽有差异，但二者可以相通。就二者之间的差异性而言，大致有二：首先，河图数为常数之体，洛书数为变量之用。他说：“河图以五生数统五成数，而同处其方，盖揭其全以示人，而道其常数之体也。洛书以五奇数统四偶数，而各居其所，盖主于阳以统阴，而肇其变量之用也。”^①这是从数在图中的分布位置上看其差异。河图十个数分成五组，每两数一组同处一个方位，相得而相合，得数之全，成一稳定态势，故称其为“常数之体”。洛书九个数则各居其所，奇数居中央与四正位，而偶数分居四隅，成以阳统阴之态势，有

① 《易学启蒙·本图书第一》。

变之象，故称其为“变量之用”。这样，河图与洛书的关系，就是一种体与用的关系。其次，此二图之数序与运行之序不同。“河图以生出之次言之，则始下、次上、次左、次右，以复于中，而又始于下也。以运行之次言之，则始东、次南、次中、次西、次北，坐旋一周，而又始于东也。其生数之在内者，则阳居下左，而阴居上右也。其成数之在外者，则阴居下左，而阳居上右也。”^①所谓“生出之次”，指五行由微至著之生成次序，即水一、火二、木三、金四、土五。所谓“运行之次”，指木主春、火主夏、中土主长夏、金主秋、水主冬。“洛书之次，其阳数则首北、次东、次中、次西、次南，其阴数则首西南、次东南、次西北、次东北也。合而言之，则首北、次西南、次东、次东南、次中、次西北、次西、次东北，而究于南也。其运行，则水克火、火克金、金克木、木克土，右旋一周，而土复克水也。”^②洛书之次，依数序与所居方位看。阳数一、三、五、七、九，其位序为北、东、中、西、南。阴数二、四、六、八，其位序为西南、东南、西北、东北。合阴数阳数而言，则一北、二西南、三东、四东南、五中、六西北、七西、八东北、九南。就其运行次序言，北一、西北六为水，西七、西南二为火，南九、东南四为金，东三、东北八为木，中五为土。由一六始，右旋一周，即成水、火、金、木、土五行相克之运。此为河图洛书在数序与运行次序上的差别。

就其相通性而言，大致表现为如下四个方面：首先，这两个图都以五居中位，从而都体现了《易》所谓“参天两地”的意蕴。他说：“凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者，以一为一，故参其一阳而为三；围四者，以二为一，故两其一阴而为二，是所谓参天两地者也。三二之

① 《易学启蒙·本图书第一》。

② 同上。

合，则为五矣。此河图洛书之数，所以皆以五为中也。”^①且河图以生数为主，洛书以奇数为主，五皆居中，均为天五之象。其次，这两个图的中与外、正与侧都体现了主客、君臣之义。他说：“河图之一、二、三、四，各居其五象本方之外，而六、七、八、九、十者，又各因五而得数，以附于其生数之外。洛书之一、三、七、九，亦各居其五象本方之外，而二、四、六、八者，又各因其类，以附于奇数之侧。盖中者为主，而外者为客；正者为君，而侧者为臣，亦各有条而不紊也。”^②再次，河图虚五与十，洛书虚五，皆以象太极也；奇偶皆二十，象两仪也；六、七、八、九，象四象也；析四方之合，象八卦也。他说：“河图之虚五与十，太极也。奇数二十，偶数二十者，两仪也。以一、二、三、四为六、七、八、九者，四象也。析四方之合，以为乾、坤、坎、离，补四隅之空，以为兑、震、巽、艮者，八卦也。……洛书而虚其中，则亦太极也。奇偶各居二十，则亦两仪也。一、二、三、四而含九、八、七、六，纵横十五而互为七、八、九、六，则亦四象也。四方之正，以为乾、坤、坎、离，四隅之偏，则为兑、震、巽、艮，则亦八卦也。”^③所谓奇数二十、偶数二十者，指河图虚五与十、洛书虚五之后，奇数一、三、七、九，偶数二、四、六、八，其和均为二十，奇阳偶阴，有两仪之象。所谓“以一、二、三、四为六、七、八、九”与“一、二、三、四而含九、八、七、六”，皆谓一、二、三、四分别得五则成六、七、八、九之数，由此而成四象。河图只有五方，虚中而为太极，则仅余四正位，以为乾、坤、坎、离，四隅为空位，可以为兑、震、巽、艮，则八卦各得其位。洛书虚中五为太极，四正位为乾、坤、坎、离，四隅为兑、震、巽、艮，八卦亦各得其位。再再次，河图、洛书、大衍之数互

① 《易学启蒙·本图书第一》。

② 同上。

③ 同上。

通。“河图而虚十，则洛书四十有五之数也；虚五，则大衍五十之数也；积五与十，则洛书纵横十五之数也；以五乘十，以十乘五，则又皆大衍之数也。洛书之五，又自含五而得十，而通为大衍之数矣；积五与十，则得十五，而通为河图之数矣。苟明乎此，则横斜曲直，无所不通，而河图洛书又岂有先后彼此之间哉！”^①

由于河图洛书皆可通为大衍之数，故朱熹认为，大衍之数为河图虚中五“则但为五十”、洛书“唯五居中而无所为，则亦自含五数而并为五十”之用。^② 他在这里虽未明说大衍数是圣人对河图洛书的效法，但其义已跃然纸上。

其三、关于先天图。太极之说，就象数而言，是卦画的出发点；而先天图所昭示的则是卦画的自然形成过程。从这个意义上说，先天图也属于画前之《易》的范围。朱熹所说的先天图，指的就是列于《周易本义》卷首的伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图。在《易学启蒙·原画卦第二》中对这四个图都进行了解说，但只收入了伏羲八卦图（即伏羲八卦方位图）与伏羲六十四卦图（即伏羲六十四卦方位图）。朱熹在评论先天图时说：

“《易》有太极，是生两仪”者，一理之判，始生一奇一耦而为一画者二也。“两仪生四象”者，两仪之上，各生一奇一耦而为二画者四也。“四象生八卦”者，四象之上，各生一奇一耦而为三画者八也。爻之所以有奇有耦，卦之所以三画而成者，以此而已，皆自然流出，不假安排，圣人又已分明说破，亦不待更着言语别立议论而后明也。此乃易学纲领，开卷第一义，然古今未见有识之者。至康节先生始传先天之学而得其说，且以

① 《易学启蒙·本图书第一》。

② 同上，《明善策第三》。

此为伏羲之易也。《说卦》“天地定位”一章，先天图“乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八”之序，皆本于此。若自八卦之上，又放此而生之，至于六画，则八卦相重而成六十四卦矣。六十四卦之上又放此而生之至十二画，则六十四卦相重而成四千九十六卦矣，焦贛《易林》是也。^①

由太极至八卦的形成，被看做是伏羲之易。就图而言，所谓伏羲八卦次序图（又可称为小直图或小横图）与伏羲八卦方位图，当为先天图之伏羲本图，是八卦前之《易》。朱熹说：“先天乃伏羲本图，非康节所自作，虽无言，而所该甚广。”^②此说应限于伏羲八卦次序图与伏羲八卦方位图。所谓“《说卦》‘天地定位’一章”，是“圣人又已分明说破”的先天八卦方位；而“先天图‘乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八’之序”，则是先天八卦的次序。正因为这两个图是伏羲本图，故明了此两图的形成过程及其意蕴，就把握到了“易学纲领”，因而是学者的“开卷第一义”。他多次说到伏羲画卦，都只到八卦为止，若所谓伏羲六十四卦次序图（又称大直图或大横图）与伏羲六十四卦方位图亦为伏羲本图，则与其伏羲画八卦之主张不合。至于伏羲是否已重八卦而成六十四卦，朱熹持审慎态度，只说“此不可考”，“当且阙之”。同时他又认为：“既有八卦，则六十四卦已在其中，不可不知耳。”^③故此二图亦被称为伏羲先天图，原因在于此二图是仿伏羲本图继续推演出来的，反映了六十四卦之前的《易》的演进过程。

对先天图之伏羲六十四卦次序图与方位图，朱熹认为：“直图，据见在底画，较自然。圆图，作两段来拗曲，恁地转来底是奇，恁地

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上。

③ 同上，卷二。

转来底是耦,有些造作,不甚依他元初底。伏羲当初只是太极下面有个阴阳,便知得一生二,二又生四,四又生八。恁地推去,做成这物事,不觉成来如此整齐。”^①这里所说的直图,指伏羲六十四卦次序图。如果说小直图好似“自然流出,不假安排”的话,那么这个大直图也较为自然,只是“不觉成来如此整齐”。至于伏羲六十四卦方位图,他认为是将直图先分作两段,然后两头相接,拗成圆形而成。在《本义》初出时,他对此图的解说是,外圈的圆图“动而为天”,内圈的方阵“静而为地”。后来他又觉得此图“有些造作”,不像直图来得自然。中间的方阵,也觉得不如空出来以象太极为好,并曾经将其抽出置于圆图之下。《朱文公易说》卷一记载弟子问:“先天图如何方图在下?”朱熹回答说:“是熹挑出。”元代俞琰《易外别传》所采用的黑白块代卦爻符号的月窟天根先天圆图,中间已挑出方阵,并标明中空处为太极。明代后期,著名医家张介宾著《医易义》所采用的先天六十四卦圆图,亦为中间空出之图,并依朱熹之说,以中空处为太极。这说明直至明代,朱熹挑出方阵后的先天圆图尚存于《易学启蒙》或《周易本义》中,然而不知从何时起,方阵又回到圆图之中。由上述朱熹对这两个图的客观评议的口气可以看出,此两图并非出自朱熹之手,而是直接取自邵雍。又朱熹在回敬对邵雍先天学的攻击者时曾说:“熹请以邵氏之浅近疏略者言之:盖一图之内,太极、两仪、四象、八卦,生出次第、位置、行列,不待安排而粲然有序,以至于第四分而为十六,第五分而为三十二,第六分而为六十四,则其因而重之,亦不待用意推移,而与前之三言者未尝不吻合也。比之并累三阳以为乾,连迭三阴以为坤,然后以意交错而成六子,又先画八卦于内,复画八卦于外,以旋相加而后得为六十四卦者,其出于天理之自然与人为之造作,盖不同

① 《朱文公易说》卷二。

矣。况其高深阔、精密微妙，又有非熹之所能言者。”^①既然是为邵氏辩护，所举之图当出自邵雍之手。若为朱熹所作，则其中之“高深阔、精密微妙”，又何以“非熹之所能言”？又朱震《汉上易传·卦图卷上》已载有外圆内方的大圆图，称名为“伏羲八卦图”。《汉上易传·卦图卷下》的“月之盈虚图”即为小圆图的八卦方位。但今本《皇极经世书》并无此类图，得非元代传此书时有所失乎？有学者认定，先天四图皆出自朱熹之手，窃以为欠妥。

朱熹认为，《易·系辞上》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之说，是《易》之“大纲领处”，“是圣人作《易》纲领次第，惟邵康节见得分明”，故其先天图与这个大纲领完全吻合。“太极乃两仪、四象、八卦之理。不可谓无，但未有形象之可言尔。故自此而生一阴一阳，乃为两仪，而四象、八卦又是从此生，皆有自然次第，不由人力安排。然自孔子以来亦无一人见得，至邵康节然后明其说，极有条理，意趣可玩。”^②朱熹之所以重视与推崇邵康节的先天图说，原因在于其揭示了圣人作《易》的纲领次第，反映了圣人通过《易》表达的阴阳动静之理与生生不已之意。

其四，关于后天图。《周易本义》卷首所载的文王八卦次序与文王八卦方位二图，邵康节称之为后天之学。所谓后天之学，指的是乃是人用之学。朱熹说：“太极、两仪、四象、八卦者，伏羲画卦之法也。《说卦》‘天地定位’至‘坤以藏之’以前，伏羲所画八卦之位也；‘帝出乎震’以下，文王即伏羲已成之卦而推类之词也。”^③伏羲所画之卦的次序与方位及顺此推演的六十四卦的次序与方位，为先天之学；文王依人用所推出之卦序，为后天之学。除文王八卦之

① 《朱文公易说》卷二。

② 同上，卷十九。

③ 同上，卷一。

外,《易传》的卦变说、汉代流行的卦气说等,也都被看做是后天之学。

所谓文王八卦,亦即后天八卦,邵雍认为是改用先天八卦而成,体现了王者之法。朱熹认同后天图是对先天图的改易,并对此作了如下解说:“盖自乾南坤北而交,则乾北坤南而为泰矣。自离东坎西而交,则离西坎东而为既济矣。乾坤之交者,自其所已成而反其所由生也。故再变则乾退乎西北,坤退乎西南也。坎离之变者,东自上而西,西自下而东也。故乾坤既退,则离得乾位,而坎得坤位也。震用事者,发生于东方;巽代母者,长养于东南也。”^①由先天八卦到后天八卦的方位变换,邵雍、朱熹都认为是文王将先天自然流出的八卦改为适于人用的结果。问题不在于这个说法是否牵强,就邵、朱二位智者而言,他们的意图只在于说明先天图与后天图之间存在着密切的关联。在先天图,乾南坤北颠倒相交而成泰,离东坎西颠倒相交而成既济,泰而既济,则天道流行之用通畅而完备矣。于是乾退西北,坤退西南,长子震用事于东,长女巽长养于东南,中女离得乾位,中男坎得坤位,少女兑得坎位,少男艮得震位,后天八卦方位由此而成。

后天八卦方位,震东、兑西、离南、坎北,为四正卦;乾西北、坤西南、巽东南、艮东北,分居四隅不正之位,为四纬卦。对后天八卦方位,朱熹不取《说卦》“万物出乎震”,“齐乎巽”,“明乎离”,“致役乎坤”,“说言乎兑”,“战乎乾”,“劳乎坎”,“成终”“成始”乎艮这样的解读,而是从阴阳进退与长少为用的意义上另立新说。其说云:“尝考此图而更为之说曰:震东、兑西者:阳主进,故以长为先而位乎左;阴主退,故以少为贵而位乎右也。坎北者,进之中也;离南者,退之中也。男北而女南者,互藏其宅也。四者皆当四方之正

^① 《朱文公易说》卷二。

位，而为用事之卦。然震、兑始而坎、离终，震、兑轻而坎、离重也。乾西北坤西南者，父母既老，而退居不用之地也。然母亲而父尊，故坤犹半用，而乾全不用也。艮东北、巽东南者，少男进之后，而长女退之先，故亦皆不用也。然男未就傅，女将有行，故巽稍向用而艮全未用也。四者皆居四隅不正之位，然居东者未用，而居西者不复用也。”^①朱熹的这一诠释，基本沿袭的是先天学的思路，然后参以后天学所谓父母六子之取义，以成其说。言进退，必有其始。始者，先天之位也。由四正之位到四隅之位为退，如乾由南到西北、坤由北到西南；反之由四隅到四正则进，如震由东北到东、兑由东南到西。四正之内的位置变动，阳卦变动为进，阴卦为退，如坎为阳卦，由西到北被称之为“进之中”，离为阴卦，由东到南被称之为“退之中”。四隅之内的位置变动，亦以阳卦变动为进，阴卦为退，如艮为阳卦，由西北到东南被称为进；巽为阴卦，由西南到东南被称为退。用事指四正卦，从用事过程而言，震始而离终，兑始而坎终；就始轻而终重而言，则震、兑轻而坎、离重。四隅卦则分半用、向用、不复用、未用等四种情况。乾为父坤为母，“父母既老，而退居不用之地”，但母因亲子之情，故犹有半用。巽为长女，而稍向于用；艮为少男，尚未就师傅学有所成，故居于未用之地。未用者，将有所用者也。若仅以东西论，四隅卦巽、艮居东，乾、坤居西，巽稍向用而实未用，坤半用也仅限于亲情，不直接见于事功，所以朱熹说：“四者皆居四隅不正之位，然居东者未用，而居西者不复用也。”^②

从上述朱熹对后天八卦的论述中，可以看出他力图沟通先天之学与后天之学的关联，无意在两者之间画出不可逾越的鸿沟。

① 《易学启蒙·原卦画第二》。

② 同上。

此外,从其“尝考此图”之语意看,后天图应有现成之图在先,才有“考此图”之可能性与必要性,故后天图也非出自朱熹之手。若后天图出自朱熹自己之手,又何须有考辨之举?此图之可考者,先见于刘牧的《易数钩隐图》,次见于李觏的《删定易论序论》。朱震《汉上易传·卦图卷上》也有一幅“文王八卦图”,用的是六画卦,但方位与前二者是相同的。

其五,关于卦变图。白寿彝《周易本义考》一文,引王懋竑《易本义九图论》之说,认为卦变图非朱熹所制作,窃以为不妥。《朱文公易说》卷二云:“如卦变图刚来柔进之类,亦是就卦已成后用意推说,以此为自彼卦而来耳,非真有彼卦而后方有此卦也。古注说贲卦自泰卦而来,先儒非之,以为乾坤合而为泰,岂有泰复变为贲之理?殊不知若论伏羲画卦,则六十四卦一时俱了,虽乾坤亦无能生诸卦之理。若如文王孔子之说,则纵横曲直,反复相生,无所不可,要在看得活络,无所拘泥,则无不通耳。”由此可见,朱熹是看重卦变图的。

王懋竑无见于朱熹自己的陈述,以己意推测,至少有两个方面的失误。其一,误将《易学启蒙·考变占第四》中的变占图等同于卦变图。王懋竑说:“卦变图,《启蒙》详之。盖一卦可变为六十四卦。《彖传》卦变,偶举十九卦以为说耳。”^①《启蒙》无只字论及卦变图,《考变占第四》所论的是变占图。变占图共列三十二图,“图以一卦为主,而各具六十四卦,凡四千九十六卦,与焦贛《易林》合。然其条理精密,则有先儒所未发者”^②。卦变图讲一卦中爻性不同的两爻交换位置后就成为另外一卦,而爻性相同的两爻之间则不存在交换位置的必要性,故卦变图中的任何一卦都不可能通过卦

① 《白田草堂存稿》卷一。

② 《易学启蒙·考变占第四》。

变而出现一卦变六十四卦的可能性。而变占图讲一卦可以变为六十四卦,凡四千九十六卦,则与焦贲《易林》相吻合。在朱熹看来,卦变图为后天之学,是就卦已成而后用意推说出来的;而一卦变六十四卦的变占图,则可以由先天横图继续推排而得。王懋竑将两个不同义蕴的图混而为一,然后说《本义》的卦变图与《启蒙》不合,在常识上是一个重大的失误。其二,拘泥于卦变图,不知朱熹所申言的反复相生之义。王懋竑说:“今图皆自复姤临遁等十二辟卦而来,以《本义》考之,惟讼、晋二卦为合,余十七卦则皆不合。其为谬妄,尤为显然。必非朱子之旧,明矣。”^①白寿彝先生将《本义》释《彖传》的十九处全部列出,发现除了讼晋两卦之外,还有观卦与图相合。为什么会有如此众多的不合现象呢?《本义》卷首所列卦变图,其基本章法是依一阴一阳、二阴二阳、三阴三阳、四阴四阳、五阴五阳之序推排出来的,图中虽多有重叠之处,如一阴一阳之卦,同时也是五阳五阴之卦,又二阴二阳之卦,同时也是四阳四阴之卦,但若从数理上说这样推排亦无不可。然而这样推排,实际上也存在着很大的局限性,这就是在朱熹看来,不少合于卦变之理的现象却排列不进去。所以他在《本义》中随文就释时,便尽量将这些现象补充进去,以力求与文义相合。所谓卦变图与《本义》不合者,这当是其原因之一。又卦变图所列的卦有些并非一变而成,如睽卦,卦变图谓其从遁卦而来,而遁四阳在上,而睽二阳在下,一阳在上,另一阳在四位,由遁至睽,一变不可能成。故遁刚五来初先成离,然后离之柔二进居三而成睽。《本义》说“以卦变言之,则自离来者,柔进居三”,讲睽自离来,而卦变图谓其从遁而来,此二说并无不合之处。此外,有些所谓不合是由于辨者不明卦变之义造成的。如白寿彝说:“《本义》释临卦‘至八月有凶’说:‘八月,谓自复

① 《白田草堂存稿》卷一。

卦一阳之月，至于遯卦二阴之月，阴长阳遯之时也。或曰：八月，谓夏正八月，于卦为观，亦临之反对也。’此谓临可变为复、遯或观，也可说复、遯、观于卦变上，由临而来。今图亦以观自临而来，而以复自剥而来，遯自大壮而来。”^①《本义》释临卦“至八月有凶”，是从十二辟卦的阴阳消长上立说的，与卦变之说毫无关联。十二辟卦又称十二月消息卦，复为一阳始生之卦，经临、泰、大壮、夬，阳渐增，至乾而达于全盛；姤为一阴始生之卦，经遯、否、观、剥，阴渐增，至坤而达于全盛。故朱熹说“复卦一阳之月”，“遯卦二阴之月”。周正建子，以复卦为正月，至遯卦为八月。若以夏正建寅而言，则以泰卦为正月，至观卦为八月。白先生误将卦气说中的十二消息卦看做是卦变说，这也是常识上的失误。卦变说的范围，只能发生在阴阳爻数相同的两卦之中（乾坤二卦不存在卦变问题），故临卦二阳四阴，不可能变而为一阳五阴的复卦，亦不可能变为四阳二阴的遯卦。观卦的确可以从临卦经一变再变而来，即临卦一变而为颐卦（临九二之上）或蒙卦（临初九之上），然后颐初九之五，或蒙九二之五，皆可变而为观，但却并非白先生所理解的那种变法。总之，卦变图较死板，而《本义》释卦变十分灵活，这是二者之间的差别所在。这个问题说明，制作卦变图并非易事。从《本义》卷首的说明看，卦变图似为朱熹本人所作。他说：“《彖传》或以卦变为说，今作此图以明之。盖《易》中之一义，非画卦作《易》之本指也。”他认为画卦的本旨在于先天图，而作此图只是为了明了《彖传》的卦变之义，且想从中找出规律来。但由于卦变本身的灵活多变，规律性的设想不能满足卦变方式的多样性。朱熹后来在答学生问时曾说：“卦变独于《彖传》之词有用，然旧图亦未备，顷尝修订，今写去，可就空处填画卦爻。而以《彖传》考之，则卦所从来皆可见矣。然其

① 白寿彝：《周易本义考》，载《国立北平研究院史学集刊》第一期。

间亦有一卦从数卦而来者，须细考之，可以见《易》中象数无所不通，不当今人之拘滞也。今于图中如此添修，当已明白矣。”^①可见朱熹晚年对卦变图曾经作过修订，可惜这个修订稿未能付梓，只在发问者个人手中。因此由卦变图的种种不足，不能作出未经修订的卦变图不是朱熹所作的结论来。

以上讨论的是朱熹对太极、河图洛书、先天图、后天图、卦变图的论述及与此相关的有关问题。从中可以看出，朱熹在象数方面的大致理路。太极、河图洛书是画前之《易》，先天图是由画前《易》到卦画形成的自然流程，后天图是文王在卦画既成之后为切人用的创造，而卦变图则是孔子推变阴阳的产物。所以朱熹主张读《易》要伏羲、文王、孔子各自看，不能混沦不分，同时也要留意其间的互相关联。

以上河图、洛书、先天四图、后天二图，以及卦变图，共九图，列于《周易本义》卷首。其中，河图、洛书先天图中的大小圆图，以及后天图中的圆图共五图，又收入《易学启蒙》，其中小圆图称为伏羲八卦图，大圆图称为伏羲六十四卦图，后天圆图称为文王八卦图。这些图究竟是出自朱熹之手，还是朱熹采摘而来，前文已分别有所论述。至于将此九图列于《本义》卷首，究竟出自朱熹本人所为，抑或由其后学所补缀，学界也颇存异说。其实朱熹本人对此有明确交代，惜乎，持异说者皆未能详察耳。朱熹在《答袁机仲书》中说：“若要见得圣人作《易》根源直截分明，却不如看卷首横图。自始初只有两画时渐次看起，以至生满六画之后，其先后多寡既有次第，而位置分明不费词说。于此看得，方见六十四卦全是天理自然捱排出来。”^②举出《本义》卷首有横图，是针对袁机仲的具体问题所

① 《朱文公易说》卷二十二。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷三十八。

在。至于其他图，朱熹一一皆有论说，而学者所存疑义最大者是卦变图，但所谓疑义的产生，又多出于对卦变之说的不了解，抑或囿于朱震《汉上易传·丛说》对卦变说的混乱解说，故不足为据。由上可见，《本义》卷首九图，皆为朱熹本人亲手置入，图边说明文字亦为朱熹所作。因此，卷首九图是《周易本义》的重要组成部分，决非朱熹身后由其后学补入的。“却不如看卷首横图”一语，不仅可证卷首九图是朱熹亲自置入的，而且说明定稿后的《周易本义》的刊行问世，亦是朱熹亲自安排的。

其六、关于汉代易学的诸种象数条例。朱熹对汉代的诸多象数条例取分析态度，既非一概肯定，亦非一概否定。就汉代象数诸条例的缘起而言，他认为起因于以象释卦爻辞之不足所致。他说：“以一端论之，乾之为马，坤之为牛，《说卦》有明文矣；马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文索卦，若屯之有马而无乾，离之有牛而无坤，乾之六龙则或疑于震，坤之牝马则当反为乾，是皆有不可晓者，是以汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求而幸其偶合。”^①由于过分追求卦象与卦爻之辞的吻合，结果导致“其说虽详，其不可通者终不可通，其可通者又皆傅会穿凿而非有自然之势，唯其一二之适，然而无待于巧说者为若可信”^②。所以王弼、程颐乃破汉儒“胶固支离之失，而开后学玩词玩占之方”，然而王程二氏又过于忽略易象，故朱熹又“疑其说亦有未尽者”^③。所以对汉儒象数诸条例不能一概否定，“不可直谓假设而遽欲忘之也”^④。

如对汉儒之纳甲法，他认为可以与先天图相通。先天图“一日

① 《朱文公易说》卷八。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

有一日之运，一月有一月之运，一岁有一岁之运。大而天地之始终，小而人物之生死，远而古今之世变，皆不外乎此，只是一个盈虚消息之理……如纳甲法，乾纳甲、坤纳乙、艮纳丙、兑纳丁、震纳庚、巽纳辛、离纳壬、坎纳癸，亦是这个。”案：朱熹之说小有失误。当为乾纳甲壬、坤纳乙癸、坎纳戊、离纳己。汉末魏伯阳《周易参同契》以八卦纳甲配月相，以寓其修持之进退火候，朱熹认为先天图与其存在着一定渊源。所以他说：“先天图有一月之象。自复而震，属初三日，月之生也。至兑属初八日，月之上弦也。乾，月之望也。巽，月之始亏也。至艮，属二十三日，月之下弦也。坤，则其晦日也。”^①正因为《周易参同契》与先天图有一定的关联，所以他又作《周易参同契考异》，对其进行专题探讨。笔者因拟另文研究朱熹《周易参同契考异》，故于此处从略。又朱熹认为《火珠林》的纳甲筮法是从京房易而来，其法以天干地支配爻，然后依天干地支的五行生克制化机制作为推断吉凶的依据之一，先天图与此也有密切关联。他说：“又如《火珠林》，若占一屯卦，则初九是庚子，六二是庚寅，六三是庚辰，六四是戊午，九五是戊申，上六是戊戌，亦是此。”^②总之，汉儒以卦纳甲、以爻纳子，特别是以月相配八卦纳甲，朱熹认为可以看做是先天图的先行阶段。如果说，其中一般纳甲纳子之法因过于枝蔓而尚可不必深泥的话，那么朱熹对月相纳甲则一直认为不可忽略。

对汉儒的卦气说，朱熹亦取认同态度，特别是其中的十二辟卦。邵雍《皇极经世》以十二辟卦管十二会，故朱熹之所以重视十二辟卦，也是从先天图的视角出发的。他说：“论十二辟卦，则阳始于子而终于巳，阴始于午而终于亥。论四时之气，则阳始于寅而终

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上。

于未，阴始于申而终于丑。此二说者，虽若小差，而所争不过二位。盖子位一阳虽生而未出乎地，至寅位泰卦，则三阳之生，方出地上，而温厚之气从此始焉。巳位乾卦六阳虽极，而温厚之气未终，故午位一阴虽生，而未害于阳。必至未位遯卦，而后温厚之气始尽也。其午位阴已生，而严凝之气及申方始。亥位六阴虽极，而严凝之气至丑方尽。”^①故他在《本义》诠释十二辟卦时多以卦气为据。此外，他对焦贛、京房、扬雄以及僧一行等人的卦气说都有论及，足见他对卦气说中的部分条例的看重。

对一般纳甲以及飞伏、互体等条例，朱熹取分别对待的态度。他说：“纳甲是震纳庚、巽纳辛之类，飞伏是坎伏离、离伏坎、艮伏兑、兑伏艮之类，此等皆支蔓，不必深泥也。”至于互体，他在评价朱震的互体说时指出：“王弼破互体，朱子发用互体。”“朱子发互体，一卦中自二至五，又自有两卦，这两卦又伏两卦。林黄中便倒转推成四卦里又伏四卦，此谓互体。”^②大抵朱熹认为互体之法，由一卦自二至五互出两卦即可，再往下继续互下去，则未免过繁。《易·系辞下》云：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。”对此，他在《本义》中认为“此谓卦中四爻”。至于是否可以认定此说讲的互体，他尚有一定的保留。他说：“今人言互体者，皆以此为说，但亦有取不得处也，如颐、大过之类是也。”^③颐卦二至五爻皆阴，上下互体皆为坤，再互亦为坤；大过二至五爻皆阳，上下互体皆为乾，再互亦为乾。所以他说“亦有取不得处”。过繁则不合于易简之义，所以仅仅将《易·系辞》之说理解为一卦互出两卦则可，再互、三互则泥，不可取。在《周易本义》卷二释大壮六五“丧羊于易”时，他亦

① 《朱文公易说》卷二。

② 同上，卷二十。

③ 同上。

谨慎地使用了互体。该卦上互为兑，兑为羊，故他说：“卦体似兑，有羊象焉。”可见，他并不绝对排斥互体。

以上是对朱熹象数观的简要陈述。从中可以看出，朱熹的象数观是以邵雍的先天河洛学为前提，并在此基础上兼容了周敦颐的太极图说，然后将所谓文王八卦以及孔子卦变图，作为后天学纳入进他的象数观的系统中来。对于汉代象数条例，则视其与先天学或后天学的关联，分别对待。朱熹象数观的一个重要特征是，讲究易学象数的自然流出，反对人为的刻意雕琢与烦琐拘泥。值得一提的是，由于朱熹对邵雍先天河洛学的注重与倡导，使邵雍苦心建构的先天学得以流传，而未被经学门户所禁绝。

三 朱熹易学的义理思想

葛过剑门象数关之后，就应进入到朱熹对《周易》义理的探讨与申发。值得注意的是，《易·系辞》“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之说，不仅被朱熹看做是象数的纲领，同时也被看做是理解《周易》义理的纲领。他将太极诠释为尽善尽美无所不备的理，这个具有完美意义的理与气不可分离。当气化流行而生物之后，这个理又寓于物中，而寓于物中之理又被称之为道。理与道属形而上，而气与物则属形而下，形上与形下是不可分离的。这是他通过《易》所提出的关于义理方面的基本构想，这一构想是通过以下论述实现的。

其一，理气论上的“本原”、“禀赋”二重观。学界一般认为朱熹的理气论属于理气合一论，即主张太极与气合一而不离。这个见解原则上说并无不妥，但欠周全。朱熹说：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”理与气互相依存，“此本无先后之可言”，由此可证

朱熹的确主张理气是合一的。“然理形而上者，气形而下者，自形而上下言，岂无先后？”^①《易》之形而上与形而下者以形分，形之上者为道，形之下者为器。《易》所说的形器，当指气分阴阳、五行、万物而言。朱熹认为《易》的形上形下之说，也适用于理气关系，即理是形而上者，而气为形而下者，形上之理是对气之所以能分阴阳、生五行与万物之类形而下的规定。所以当先说有此形而上之理，然后方可说形而下的气如何分阴阳，如何“即形器之本体而不离乎形器”^②。这说明从另一视角看，理与气又是相分的，而且理被看做是气之本，理与气有先后之分。他说：“形，是这形质。以上便为道，以下便为器。这个分得最精切。”^③从形上形下的意义上看理气，是他在理气关系上的本原论；而从理气的实存状态上看理气，则是他在理气关系上的禀赋论。他有一段话对此表述得十分清晰，他说：

若论本原，即有是理然后有是气，故理不可以偏全。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理。^④

“本原”，指逻辑之源头；“不可偏全”，指太极在本原论意义上只是个理而不包括气。从逻辑的源头说，当先言理而后言气，理气相分，形上与形下不能混同，所以理不包含气。但若从禀赋上说，则理随气而具，理不可与气相分离，即形上与形下不可相离，有是气即有是理，无是气则无是理。从本原与禀赋两个方面看理气，可以称之为朱熹在理气论上的二重观。正是从这种二重观出发，他对“太极”一词的规定大致有三方面的意蕴：一为至极之理，二为气，

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱文公易说》卷十二。

③ 同上。

④ 《晦庵先生朱文公文集·答赵致道》。

三为理气之合一。在大多数场合,太极都是作为理这一意蕴而被运用,这说明在本原论与禀赋论的二重观上,他花了较大的精力在本原论,而禀赋论则是其思想展开的一条自然线索。尽管如此,把握朱熹理气论上的二重观的关键仍然应当是注意他在何种意义上使用“太极”,这样有利于厘清他的许多看上去好像自相矛盾的言论的真义。

他曾说:“自今观之,阴阳函太极也。推本而言,则太极生阴阳也。”^①又《周子全书》引朱熹说:“太极生阴阳,理生气也。阴阳既生,则太极在其中,理复在气内也。”这两句话若孤立看,把“生”诠释为生成之义,把太极看做是本原意义上的极致的理,那么太极生阴阳就是理生气,太极就是生成阴阳之气的本体。然而“理生气”之气,联系全句看,当指阴阳之气,而非阴阳未分之气。所以他所说的“太极生阴阳”,实际包含着作为至极之理的太极与作为气的太极双重意义在内。他说:

天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必本此理,然后有性;必禀此气,然后有形。其性其形,虽不外乎一身,然其道器之间,分际甚明,不可乱也。^②

太极作为理,决定人与万物之性;而太极作为气,则决定了人与万物之形。所谓“太极生阴阳,理生气也”,若单从理上说,指理规定了阴阳二气之性。若单从气上论,“白地生出一个物事,这个是气。若理则只是个净洁空阔底世界,无形迹,他不会造作。气则能酝酿凝聚生物也”^③。凝聚生物,指其形。在这个意义上,“太极只是一

① 《朱文公易说》卷十二。

② 《晦庵先生朱文公文集·答黄道夫》。

③ 《朱子语类》卷一。

个气，迤邐分作两个气，里面动底是阳，静底是阴，又分做五气，又散为万物”^①。这是单从气上说，指气规定了人与万物之形。又他在解释“太极有动静”时说：“太极，理也；动静，气也。气行则理亦行，二者尝相依而未尝相离也。”^②从理气不离的意义上说，太极是理，动静是气，气有动静，故理亦随之而有动静。由此得出的结论则是：太极“不是兼动静，太极有动静也”^③。这个太极则是从理气合一的意义上立说的。太极虽有动静，但动静这种现象只能是气，而所以动静者才是理。气因动静而分阴阳，与气合一之太极则备此分两仪之理。故所谓“太极有动静”，实际所指当为气有动静，而太极有动静之理；所谓“太极生阴阳”，实际所指当为气分阴阳，而理决定了阴阳之性。

朱熹对太极的规定，着重强调的是理，但这个理却是与气不可分离的。从本原论的意义上说，理是气的本质，而气只是理的载体，故有是理必有是气，形而上高于形而下。就禀赋论而言，有是气必有是理，理气不可分离，形而上与形而下不能截然对待。因此，在宇宙论上他没有沿用汉代习惯的单以元气为原初的生成论视阈，而是将太极看做是与气与物不可分离的理，并认为只有这个理与气不可分离的合一体才是宇宙演化的原初形态。他说：

太极之义，正谓理之极致耳。有是理即有是物，无先后次序之可言。故曰“《易》有太极”，则是太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。今以大中训之，又以乾坤未判、大衍未分之时论之，恐未安也。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。今论太极而曰其物谓之神，又以天地未分元气合而为一者言之，亦

① 《朱子语类》卷三。

② 《朱文公易说》卷一。

③ 同上。

恐未安也。有是理即有是气，气则无不两者，故《易》曰“太极生两仪”。①

就太极与气的关系而言，理为形而上者，而气则为形而下者。形上与形下既相区别又不可分离，故“太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外”。朱熹还说：“太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。”基于这个见解，朱熹对周敦颐的太极图极为推崇。他认为这个图“立象尽意，剖析幽微”，生动地体现了太极与气与物不相分离的意蕴。他说：“太极图‘无极而太极’上一图，即是太极。”②因为太极无形状，“故周子曰‘无极而太极’，正谓无此形状而有此道理耳”③。“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里，只是说这理当初皆无一物，只是有此理而已。既有此理便有此气，既有此气便分阴阳，以此生许多物事。惟其理有许多，故物亦有许多。……所以太极图说：‘五行亦阴阳也，阴阳亦太极也。’”④气分阴阳，阴阳生万物，这种生成关系只是就形而下而言；而这种生成关系之所以能够形成或发生，则离不开与气不可分离的理的规定。作为理的太极，无形状，属形而上者。形而上与形而下二者之间，不是生成关系，因而气不是太极的派生物，故云“有此理便有此气”，“有是气则有是理”，而不是有此理便生此气，也不是有此气便生此理。由此可见，他并不否定宇宙有一个演化过程，但其演化的源头不只是气，还有与气不可分离的理。汉代以来的宇宙论离开理，只讲太极为混沌未分之元气，不能回答为什么宇宙会出现如此这般的演化，也不能回答事物为什么会有如此大的差异性。所以

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

他不赞同把太极解释为“天地未分元气合而为一者”，也不赞成将太极解释为某种有形物体的神奇功用。

既然气、阴阳、五行、万物并非作为理的太极的派生物，那么将朱熹哲学定性为以理为本体的理本论，似嫌根据不足。既然太极与气相即而不相离，那么将朱熹哲学定性为二元论也很勉强。的确，朱熹在论述理气不可分离时，曾出现了一个举譬上的失误。他说：“太极犹人，动静犹马。马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”^①人犹太极为理，马犹动静为气，在朱熹不过意图说明理气的相即不离，而这一举譬本身却极易误导出理是理、气是气的二元性结论。人可以不骑马，即可以与马相分离；但理必乘气，与气却是相即不离的。他在禀赋意义上论理气关系时，分明主张“有是气而后理随以具”，则所谓理只能是气之理。朱熹的人马之喻的本意只在于说明理气不离而已。然这个举譬虽然形象，但却很不准确。任何举譬都是蹩脚的，因此不能依据其所举之譬对其思想进行随意的引申发挥，唯一可靠的诠释依据只能是其直接的论述。

朱熹论理与气的关系，既分辨了形上与形下的不同，同时又指出了形上与形下之间的相即不离。这样理解理气关系，无疑可以强化理的逻辑地位，弥补汉代以来盛行的只重视形而下的元气论的偏颇。从本原论的视角上论理气关系，其理论意义在于，可以从理的至极与无所不备，说明人以及万物之性的差异性根源于理的不同规定，因此理正是人与万物之性的根本。至于从禀赋论上看，则是有了气而后随之具有理，此理则为气之理。在人与万物的生成过程中，气备其形而理定其性。

在理气关系上，朱熹兼取程颐与张载，并将二者磨合成为一个

^① 《朱文公易说》卷一。

有机的系统。这个理论系统可以称之为本原与禀赋二重观意义上的理气合一论。学界过去多作理本论或二元论看待,主要原因是简单沿袭西方哲学所致,其次是混淆了理气论与理物论(或道器论)之间的视阈差别,是以笔者深感欠妥。作理本论看待,则仅与其本原论相合,而完全割舍了禀赋论。作二元论看待,则是将其二重观的不同视角转换成二元对待之势,完全曲解了朱熹的本意。如果一定要从本体论上给出一个说法,那么似乎勉强可以称之为理气合一的本体论,但不如直称其为理气论上的本原与禀赋二重观为宜。

其二,道依于器的道器论。在太极生阴阳,阴阳生万物以后,理气关系便转化为理与物的关系,也即是道器关系,这种关系也是相即而不离的。这种相即不离的互相依存关系,主要表现为道对器的依存。朱熹说:“‘形而上者谓之道,形而下者谓之器。’道是道理,事事物物皆有个道理;器是形迹,事事物物亦皆有个形迹。有道须有器,有器须有道,有物必有则。”^①道器相须,强调的仍然是道器相即不离;而“有物必有则”,便进到了“则”对物的依存性问题,而“则”即是道。他还说:“道未尝离乎器,道只是器之理。……理只在器上,理与器未尝相离。”“如火是器,自有道在里。”^②这些说法,都十分明确地认定道依于器,道只是器之道,理即是物之理。

道依于器这一结论,是在一定视阈之内言说的。他又认为,有形器的物之所以能够形成,与道的作用分不开。他在诠释“一阴一阳之谓道”时说:“阴阳,气也;所以阴阳,道也。道也者,阴阳之理也。”^③又说:“一阴一阳虽属形器,然所以一阴一阳者,是乃道体之

① 《朱文公易说》卷十二。

② 同上。

③ 同上,卷十。

所为也。故语道体之至极，则谓之太极；语太极之流行，则谓之道。虽有二名，初无两体。”^①阴阳属于形器，而阴阳之所以有迭运之状态，原因却在于道体的作用。道体的至极为太极，故太极所包之理无所不备。所以他在说明阴阳合会之所以能产生事物的多样性时说：“惟其理有许多，故物亦有许多。”^②这个理是与气合一的理，在阴阳未分、形器未成之前此理已随气而具，因而在阴阳形器之先。气之所以能分阴阳，阴阳迭运之所以能生出许多物事来，正是由于每一物事都有与气合一的理事先包于太极之中，又散而具于阴阳形器之内。

由气化流行，分阴分阳，到万物形成，均属于宇宙演化论范围内的问題。前文已说到，朱熹并不排除宇宙演化论，他所强调的是不能只讲气而忽略理。所谓太极之流行，指太极一直是贯穿在宇宙演化全过程之中的理，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，故“阴阳、五行、万物，各有一太极”^③。因为作为理的太极在未分阴阳之前便是与气合一的，所以此理先于阴阳形器而在。他说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地，若无此理便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。”^④天地万物均为形器，阴阳未分之前即有此天地万物之理，故能生出此天地万物。天地未分之前有气，而此理是与气合一的，即“有理便有气”，因而理不是那种脱离个别而独立存在的抽象概念。此处理在形器之先之说，是从时间的先后次序上立说的，与逻辑在先说的语境范围没有关联。他多次说到的所谓物物一太极，事事一太极，人人一太极，合于其月映万川的理一分殊之说。

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上。

③ 同上。

④ 《朱子语类》卷一。

事事物物中的太极,是阴阳未分理气合一状况之太极的转换形态。就太极流行的意义上说,事事物物都是未转换之前的太极的体现,因而具有共性;太极之理一,而散见于事事物物,则又从其分殊上表现出差异性。

那么理在宇宙演化过程中究竟起着何种具体的作用呢?为此,他分别论述了阴阳二气的运动特征与万物生成的过程,及其与形上之理的关系。他认为,“易”这个词,概括了阴阳流行的基本特征。“易字,义只是阴阳。”“易者,阴阳错综、交换代易之谓。”^①又说:“易字有二义:有变易,有交易。”^②“易有两义:一是变易,便是流行底;一是交易,便是对待底。”^③阴阳错综,就是变易,指阴阳二气之推移流行;交换代易,就是交易,指阴阳二气的对待定位。

所谓阴阳的错综变易为推移流行,具体而言就是:“一动一静,互为其根,便是流行底,寒暑往来是也。”^④他在论阴阳二气的推移流行时,实际上是将阴阳作一气看。他说:“天地间只是一个气。自今年冬至到明年冬至,是他此气周匝。把来折做两截时,前面底便是阳,后面底便是阴。又折做四截也如此,便是四时。”^⑤一岁之内,把来折做两截,从冬至到夏至在前,为阳之渐升的过程;而从夏至到冬至则在后,为阴之渐升的过程。把来折做四截,则为春、夏、秋、冬四时。虽说有此种区分,但“若说流行处,却只是一气”^⑥。这一气之流行,是一个没有终始的连续不断的过程。所以他说:“岁首以前,非截然别为一段事。则是其循环错综不可以先后始终言,

① 《朱文公易说》卷二。

② 同上,卷一。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上,卷二。

⑥ 同上。

亦可见矣。”^①循环，谓阴阳之运，阳往则阴来，阴往则阳来，循环不已，而一动一静，相为终始，互为其根；错综，谓阳中有阴，阴中有阳，互相交错，互相包含，而为流行变易之体。

所谓交换代易为阴阳的对待定位，具体而言就是：“分阴分阳，两仪立焉。便是定位底，天地上下四方是也。”^②分阴分阳，指“阳生于北，长于东而盛于南；阴始于南，中于西而终于北。故阳常居左而以生育长养为功，其类则为刚、为明、为公、为义，而凡君子之道属焉。阴常居右而以夷伤惨杀为事，其类则为柔、为暗、为私、为利，而凡小人之道属焉。”^③以天阳地阴而言，阳在上阴在下；以阳生阴始而言，则阳在左阴在右。对待，指阴阳确然为二气，且各自具有不同的性质与功用；定位，指阴阳二气各自具有一定的方位。

阴阳二气流行与对待的特征，就是阴阳之理。气在未分阴阳之前即具有此流行与对待之理，既分阴阳则在阴阳之中，以成阴阳的流行对待之用。他说：“天地间有个定局底，如四方是也；有个推行底，如四时是也。理都如此。”^④这个理既在阴阳之先又具于阴阳之中，规定了阴阳二气的性质与功用。正是由于阴阳二气的流行对待，人与万物才得以生成，所以这个理是阴阳之本。

在探讨人与万物的生成过程时，朱熹从化育与成性两个方面进行了论述。他在诠释《易·系辞》“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也”时说：

阴阳迭运者，气也；其理则所谓道。道具于阴而行乎阳。

继，言其发也；善，谓化育之功，阳之事也。成，言其具也；性，

① 《朱子语类》卷九十四。

② 《朱文公易说》卷一。

③ 同上，卷二。

④ 《朱子语类》卷六十八。

谓物之所受，言物生则有性，而各具是道也，阴之事也。^①道是所谓一阴一阳之理，“只说一阴一阳，便见得阴阳往来循环不已之意，此理即道也”^②。而在阴阳的往来循环中，得其所授者则凝而成形，于是便有人与物之生成。“流行造化处是善，凝成于我者即是性。继是接续绵绵不息之意，成是凝成有主之意。”^③流行造化处，指阴阳已发而至于生物之处，为生物之际恰到好处的一种状况，这种状况是对阴阳化育之功的体现，故称之为善。由于此善之发接续绵绵不息，所以《易》之道生生不已。就人与万物的生成而言，流行造化为天之所命，受而凝聚则成人与万物之性。“这个理，在天地间时只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰性。只是这个理，在天则曰命，在人则曰性。”^④化育之功为阳之事，物受而成性且各具是道为阴之事。其阴阳之义，主要就功用与结果言，即功用为阳，结果为阴。其次，亦含动为阳、静为阴之义，即流行发育为动，故称为阳之事；凝聚成物而有性为静，故称为阴之事。所以此处言阴阳，取泛化的阴阳之义，非指狭义的阴阳二气。

朱熹的性命说，就其范围而言，仅限于太极流行而生物为止。命，在于太极流行之中；而性则在于所成之物内。即“物所受为性，天所赋为命”^⑤。性指人或物的基本性质，而性之所以得以形成，则全在于所受之命的规定。命与性，都是理，而命在先，性在后，性是命的体现。“人之所以为人，物之所以为物，都是正个性命。”“‘乾道变化，各正性命’，是那一草一木，各得其理。”^⑥万物各得其理，

① 《周易本义》卷七。

② 《朱文公易说》卷十。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《周易本义》卷三。

⑥ 《朱文公易说》卷七。

就是各自受命成性。因为太极流行所备之理有许多，故所成之物亦有许多。万物生成之后，其性便具有稳定性。“流行运用，未有定质者，为阳，此继之者善也；已附着成形，不可变易者，为阴，此成之者性也。大凡成形后即渐衰息，以至于尽，所以属阴。”^①附着成形之后的不可变易，言其性的稳定性；成形后即逐渐衰息，直至于尽亡，言其性的稳定性不是永恒的，因而只是相对的。在诠释《易·彖传·乾》“保合太和”句时说：“保合太和，即是保合此生理也。天地氤氲，乃天地保合此生物之理造化不息，及其万物化生之后，各自保合其生理，不保合则无物矣。”^②“太和，阴阳会合冲和之气也。各正者，得于有生之初。保合者，全于已生之后。此言乾道变化无所不利，而万物各得其性命以自全。”^③阴阳会合的冲和之气聚而生物，物成而有性，性即理也。故保合太和即为保合此生物之理，使之全于已生之后。

至于阴阳动静之流行与人物之性的运动过程，则有化与变之别。

就阴阳二气动静之流行而言，“阳化为柔，只恁地消缩去，无痕迹，故曰化；阴变为刚，是其势浸长，有头面，故曰变。”“变是自阴之阳，忽然而变，故谓之变；化是自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化”^④。阳化为柔，即自阳之阴，指太极由动到静的过程，是逐渐实现的，所以称之为化；阴变为刚，即自阴之阳，指太极由静到动的过程，即静极而动，突然发生，故云其势浸长，而称之为变。所谓一阴一阳，即此一动一静，无始无端，循环不已。他说：“太极何尝不流行运动不已，见其动便谓始于静，见其静又谓始于动，故谓如循环

① 《朱文公易说》卷十。

② 同上，卷七。

③ 《周易本义》卷三。

④ 《朱子语类》卷七十四。

之无端。”①见其动，即见其由阴之阳，为变；见其静，即见其由阳之阴，为化。因此，这种阴阳二气动静之循环，亦为变与化之循环。

就人与万物之性而言，“化则渐渐化尽，以至于无；变则骤然而长。变是自无而有，化是自有而无”②。“变、化二者不同。化是渐化，如自子至亥，渐渐消化，以至于无。如自今日至来日，则谓之变。变是顿断，有可见处。”③“如子丑寅卯十二时，皆以渐而化，不见其化之之迹，及亥。从子时便截取，是属明日，所谓变也。”“化是渐，自子至亥，渐渐消化，以至于无；变，则有陡段可见，如昼夜之分。”④化，指一种渐进式的过程，是人或万物既成之性逐渐由有到无的演变；变，则是由无到有的骤然发生的过程。就二者的关系而言，变是化的渐进积累的结果，而化则是变自无而有之后的延续。所谓“变者化之渐，化者变之成”⑤，正是说的化与变二者之间的这种关系，与化为渐变、变为顿变之义并不冲突抵牾。变虽骤然发生，但离不开量的积累；化虽渐渐消化，但离不开变之所成的这个前提。因此在有形的人与万物的范围内，变与化亦互为因果，循环不已。

以上是就道器关系而论。严格说，理气与道器是有区别的。理气是太极尚未流行之时的合一状态，而道器则是太极流行之时的相即不离状态。由于朱熹十分重视太极尚未流行与已经流行之间的紧密关联，并以形上与形下之说通论理气之间与道器之间的关系，因而在表述上显得不够严谨，致使朱熹后学往往误以为理气与道器是一回事。这一不足，直至明清之际的王船山才严格进行

① 《朱子语类》卷七十四。

② 同上。

③ 同上，卷七十五。

④ 《朱文公易说》卷十二。

⑤ 《周易本义》卷三。

了区分。王船山认为,理蕴涵在混沌的细缊太极之中,而道则体现在阴阳既分以后的动静之中。他还特意指出朱熹后学在这方面的失误,如说:“双峰错处,在看理作一物事,有辙迹,与道字同解。”^①

其三,格物论与心性论。这是朱熹学术思想中的两个十分重要的问题,笔者不打算在此作全面探讨,只是就朱熹易学所涉约略论及,故将此两个相对独立的问题合在一节中表述。

朱熹格物论的前提是人与万物莫不有性,这个性也就是理。而理不离物,故于物上可以求理。他说:“形而上者指理而言,形而下者指事物而言。事事物物皆有其理。事物可见,而其理难知。即事即物,便要见得此理,只是如此看。但要真实于事物上见得这个道理,然后于己有益。为人君止于仁,为人子止于孝,必须就君臣父子上见得此理。《大学》之道,不曰穷理,而谓之格物,只是使人就实处穷尽事事物物上许多道理,穷之不可不尽也。”^②形而上之理与形而下之事物,二者不能混同但又不可分离。所谓“道未尝离乎器”,“理只在器上”,“有物必有则”,“事事物物皆有其理”,都是强调通过格物可以求理的前提条件。理无行迹,不可察睹,故“其理难知”,而“事物可见”,因而必须通过格其可见之物方能达到知其难知之理的目的,这是强调格物是求理的必要条件,即“即事即物,便要见得此理”,而舍此则无其他更可靠的条件。《大学》只讲“格物”未讲“穷理”,《易》只讲“穷理”而未讲“格物”,其实二者是一致的。《大学》讲格物,就是要“使人就实处穷尽事事物物上许多道理”;而《易》讲穷理,则是进一步强调“穷之不可不尽”之意。

“《易》中自具得许多道理,便是教人穷理循理。”^③既然讲穷

① 王船山:《读四书大全说》卷九。

② 《朱文公易说》卷十二。

③ 同上,卷十七。

理,就不能仅局限于一事一物,而必须是事事物物。穷理是为了循理,穷理是知,而循理是行。他在诠释《易·说卦》“穷理尽性以至于命”时说:“穷理是理会得道理穷尽,尽性是做到尽处。”“物物皆有理,须一一推穷。性则是理之极处,故云尽。命则性之所自来处。”^①穷理是通过格物达到致知穷尽的过程;尽性则是循理而行至尽处之义。故云:“穷理是知字上说,尽性是仁字上说,言能造其极也。至于范围天地,是至命。言与造化一般。”^②“尽性是仁字上说”,仁字疑为行字之误。仁,在朱熹也属人性的范围,但“穷理尽性至于命,本是就《易》上说,皆说物理,便是穷理尽性,即此便是至命。诸先生把来就人上说得尽理尽性了,方至于命”^③。当然,从人上说也不是不可以,只是与《易》之本义不合。穷理、尽性、至命三个层次,穷理是关键。理未穷则不能尽性之行,性未尽则不能至于命,即不能达到与造化一般之境界。

他在诠释《易·系辞》“崇德而广业”,“知崇礼卑,崇效天,卑法地”句时说:“穷理,则知崇如天而德崇;循理,则礼卑如地而业广。”^④“崇德广业,知崇天也,是致知,事要得高明。礼卑地也,是践履事,凡事践履将去,业自然广。”^⑤知崇如天,指通过穷理尽性之后,其智应达到“至命”,即与天德合一的崇高境界。这种境界的具体标志就是:“物理穷尽,超然于事物之表,眼前都拦自家不住,如此则所谓崇。”^⑥即是一种运用随心而又无所不当的状态。礼卑如

① 《朱文公易说》卷十七。

② 同上。

③ 《朱文公易说》卷十七。又《朱文公易说》卷十二云:“‘穷理尽性以至于命’,本是说《易》。诸家皆是借来就人上说,亦通。”

④ 《周易本义》卷七。

⑤ 《朱文公易说》卷十一。

⑥ 同上。

地，谓卑谦礼让达到如地无所不载的程度，以此德行践履事业，则其事业必定广大兴盛。由穷理到循理，既是一个由知到行的过程，也是一个进德修业的过程。这个过程以格物为起点，而以广业为归属。

朱熹的心性论，探讨的是心与性之间的关联。心是人身之主宰，性是人受命之初所形成的本质特性。他认为人之性能否生生不已，完全在于心是否能将此性存之又存。

当弟子问心为太极或心具太极时，他认为“这般处极细难说”，似乎说心为太极亦可，但不如取程颢之说，以心为易更恰当。所以他说：“看来，心有动静，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。”^①“就人之一身言之，易犹心也，道犹性也，神犹情也。”^②因为心有动静，即有未发已发的诸种状态，故亦为变易之体，与易之义相同。而“太极者，性情之妙也，乃一动一静未发已发之理也”^③，这个理就心而言也就是道。神，谓神明，指知觉认识之能力与情感之动，此其用也。体为质，指未发；而用则为已发。未发之时，理归于寂，是太极之静，在人则为心之静；已发，是太极之动，在人则为心之动。因此从心具众理的意义上说心为太极亦无不可。但不能仅仅说未发是太极，也不能仅仅说已发是心。所以他指出：“以未发为太极，只此句便不是”，“若以易字专指已发为言，是又以心为已发之说也，此固未当。”^④所以心如太极一样，同具此一动一静未发已发之理。他说：

人之一身，知觉运用，莫非心之所为。则心者，固所以主于身，而无动静语默之间者也。方其静也，事物未出，思虑未

① 《朱文公易说》卷一。

② 同上，卷十九。

③ 同上，卷一。

④ 同上。

萌，而一性浑然，道义全具。其所谓中，是乃心之所以为体，而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主。其所谓和，是乃心之所以为用感而遂通者也。然性之静也，而不能不动也，而必有节焉。是则心之所以寂然感通，周流贯彻，而体用未始离者也。^①

心是人身之主宰，其或动或静、或语或默，此外更无其他状态。当其静之时，事物未现于前，思虑未曾萌发，人之性浑然存于心中，仁义礼智之道义则具于此浑然之性内。他在诠释《易·系辞》“成性存存，道义之门”句时说：“性是自家得于天底道义”，“成性，只是一个浑沦之性存而不失，此便是道义之门，便是生生不已处”^②。心静之时，道义存于浑沦之性，这就是《中庸》所说的“未发”之“中”，而此寂然不动之体即为心之体。当其动之时，事物纷纷交错而至，思虑因此而萌发，喜怒哀乐忧思恐等七情应事而更迭为用。只有在此七情之用时，能感而遂通天下之故，即通晓天下之事的缘故，且其情之发皆与其事相应而无所不当，便是《中庸》所说的“已发”之“和”。

朱熹认同人之性有天命之性与气质之性之说。天命之性受之于天道，而气质之性则受之于阴阳二气。但他主要强调的是天命之性，气质只是这个天命之性的载体。他说：“乾之元亨利贞，天道也。人得之，则为仁义理智之性。”^③仁义理智是人之性，然“才说性时，便有些气质在里。若无气质，则这性亦无安顿处”^④。由于人受命成性之初，所受之气有厚薄精粗之别，成性之后养生之资又有厚约之分，故气质这个载体对天命之性的反映不一。“性如珠宝，

① 《朱文公易说》卷十二。

② 同上，卷十一。

③ 同上，卷十五。

④ 同上，卷十。

气质如水。水有清有污，故珠或全见，或半见，或不见。”^①这个举譬也不太精当，因为性与气质也是相即不离的，他的意思只在于说明气质对性的反映状况而已。为此他又将气质与性的关系，比之于魄与魂的关系。他说：“众人之志不出饮食男女之间。与凡养生之资，其资厚者其气强，其资约者其气微，故气胜志而为魄。圣贤则不然，以志一气清明在躬，志气如神，虽禄之天下穷至匹夫，无所损益也，故志胜气为魂。”^②所谓“气胜志而为魄”，“气胜志”谓气质上的生理需求胜过了心志的调节能力，这时的人以魄占主导地位。所谓“志胜气为魂”，“志胜气”谓心志的调节能力能够制约气质上的生理需求，这时的人以魂占主导地位。圣贤之所以为圣贤，就是因为他们心志专一，气质清明在于一身，其心志与气质合一，智虑则神明不测，即使禄位享有天下或困穷至于匹夫，其智虑之神明也不会受到丝毫损益。魂占主导地位则其性便能全见，而魄占主导地位则其性只能半见甚至于不见。这里关键在于心志的调节。所以他说：“然性之静也，而不能不动也，而必有节焉。”性本静也，其动则发而为情。通过心志的调节，使静性之“中”，发而为情动之“和”。

心何以有调节情性之用呢？因为“心具众理，变化感通，生生不穷”，所以心能辨是非，明得失，而致中和，以成性存存。正由于心有此功能，“故谓之易”。“此其所以能开物成务而冒天下也”。他认为心的感通变化，表现为“圆神、方知”两个方面，而“圆神方知变化，二者阙一则用不妙。用不妙，则心有所蔽而明不遍照”^③。只有圣人能做到心无蔽而其明遍照，而“众人却不然。盖它虽其此心

① 《朱文公易说》卷十。

② 同上。

③ 同上，卷十二。

未发时，已自汨乱了思虑，纷扰梦寐，颠倒可见”。因此，“若无圣人操存之道，至感发处，如何得会如圣人中节？”^①由此可见，要使心能充分发挥其调节情性的功能，就必须使心无蔽，其途径就是洗心。所谓“洗心，正谓其无蔽而光明耳，非有所加益也”^②。将遮蔽心灵的物欲洗去，其光明便会自然显现，因为心在“寂然之中，众理必具而无朕，可名其密之谓欤！必有怵惕惻隐之心，此心之宰而情之动也”^③。

所谓圣人的操存之道，朱熹在早年将其归结为一个“静”字，晚年又将其改为“敬”。他在论述敬何以为操存之道时说：

盖心主于一身而无动静语默之间，是以君子之于敬，亦无动静语默而不用其力焉。未发之前是敬也，固已主乎存养之实；已发之际是敬也，又常行于省察之间。方其存也，思虑未萌而知觉不昧，是则静中之动，复之所以“见天地之心”也；及其察也，事物纷纠而品节不差，是则动中之静，艮之所以“不获其身，不见其人”也。有以主乎静中之动，是以寂而未尝不感；有以察乎动中之静，是以感而未尝不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流贯彻而无一息之不仁也。然则君子之所以“致中和而天地位万物育”者，在此而已。盖主于身而无动静语默之间者，心也。仁，则心之道；敬，则心之贞也。此彻上彻下之道，圣学之本统明乎此。则性情之德，中和之妙，可一言而尽之矣！^④

心对人身的主宰，是不分动静语默的。君子以敬作为自身的操存之道，亦无分动静语默之时。当心之用未发之时，君子当用敬

① 《朱文公易说》卷十二。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

以存养自己的本性。此时,虽然思虑未尝萌发,但知觉并不暗昧,是为静中之动,合与《彖传》复卦所说的“复见其天地之心”之义。当心之用已发之时,君子亦当用敬以省察事物的真实情形及其微妙变化,而事物虽然纷纷扰扰,但其性则是相对稳定的,是为动中之静,此种状况合于艮卦卦辞“不获其身”,“不见其人”之义。所以,在静中之动时用敬,则虽寂而未尝不感通;在动中之静时用敬,则虽感通而未尝不寂。心之所以能“寂而常感,感而常寂”,“周流贯彻而无一息之不仁”,关键正在于一个敬字。《中庸》所谓“致中和,天地位焉,万物育焉”,亦在此敬字的功夫上。仁为心之道,而敬则为心之贞。贞者,正也。用敬可以使心归于正,心正则仁义之道自显,其性其情自然致达于中和。故一个敬字,可以统明圣学之根本。用敬,是朱熹心性论中的功夫论,是明心见性的关键所在。

早年朱熹接受周敦颐的主静说,晚年认为功夫应放在敬上。那么静是否没有意义了呢?他说:“敬字工夫,通贯动静,而必以静为本。”如此则敬与静有本末之分。如果将以静为本改易为以敬为本,“却不见敬之所施有先有后,则亦未得为谛当也”^①。故敬以静为本,是从先后意义上言说的。由此看来,用敬是他对以静为本说的重要补充,而不是一种替代。

四 关于《周易本义》

据白寿彝《周易本义考》,朱熹著《周易本义》大概始于淳熙二年(1175年),时年四十五岁,当时使用的底本为王弼本。淳熙八年,吕祖谦的《古周易》本问世后,朱熹又改以《古周易》本为底本。

^① 《朱文公易说》卷十二。

但此时尚未将书稿定名为《周易本义》，其书也未最后定稿。淳熙十三年，他与蔡元定合著的《易学启蒙》完稿后，朱熹又对此书稿进行了修订，故《本义》中多处有“详见《启蒙》”字样。当此书尚未定稿时，曾被人窃出印行，后来他多次说及此事，谓“《本义》未能成书而为人窃出，再行模印，有误”。后虽大多收回销毁，但因流布甚广，未能罄尽。这个被人窃出模印的本子，称名为《易传》或《朱氏易传》。朱熹认为，这个本子“其说虽未定，然大概可见”^①。淳熙十五年，他在给蔡元定的信中说“《本义》已略具备”^②，可见此时书稿已正式定名为《本义》。以后或有个别修改处，但定本大致于此时形成。有必要补充的是，定本的印行当在庆元年间，《语类》中收有与弟子多次问答《本义》句义的言论，说明《本义》当朱熹在世时已亲自编定印行，而非后学在朱熹去世后所为。

又据白寿彝《周易本义考》，最早的刊本当为被人窃出模印的本子，这个本子南宋嘉定年间尚有刊本，至元朝此本遂绝。朱熹亲自编定付印的本子则不可考，朱熹嫡长孙朱鉴的刊本也不详。流传至今的最早本子，只有南宋咸淳乙丑年（1265年）的吴革刊本。此本在南宋与元朝的流传情形无从考证，明清两朝则间有吴革本的覆刊本、缩印本、摹刊本、仿刊本等流传。这些刊本的长处是，较为真实地反映了朱熹亲自编定付印刊本的原貌，即均采用吕祖谦的《古周易》本为底本，经传相分，皆为《周易》上下经二卷、《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》十卷，共十二卷。在吴革本问世后不久，亦在咸淳年间，董楷著《周易传义附录》十四卷，以程颐《伊川易传》（案：程氏以王弼本为底本）为主，遂割裂《本义》次第，以类相从程注。由于卷帙浩繁，且多有重复，

① 《晦庵别集》卷三。

② 《晦庵续集》卷二。

至元朝则删除附录,仅存《传义》,称为《周易传义》或《周易经传》。明朝编撰《永乐大全》时,仍依此例,割裂《本义》卷次,附于程传之后。后来士子厌程传太长,专用《本义》,而《大全》所定次第乃朝廷所颁,不敢改动,遂使《本义》次第屈从程传所用的王弼本次第,而且将程颐为《伊川易传》所作的序(即《易传序》)保留在《本义》之前,而成流传至今的四卷本。这个本子现存的最早刊本,为明朝成化年间成矩的浙江书局刊本,至今已五百余年。此后四卷本广为流传,致使学人误以为这就是《本义》的原貌,甚至使不少学人把程颐的《易传序》当作朱熹所著或不知归属。如白寿彝《朱易散记》虽能断定此序“绝非朱子所作”^①,但却不知此乃程传之序。由此可见四卷本所造成的混乱之多及其贻误之深。

朱熹采用吕祖谦的《古周易》本作为底本,究其原因,主要在于区别四圣作《易》的差别性,不赞同时人以传解经的风气。所以他很认同当时主张《周易》应当恢复到郑玄、王弼以前经传分离的古本的那些学人的见解。而四卷本的长期流行,完全抹杀了朱熹的一番苦心,违背了朱熹的本意,这是他生前所未尝能意料得到的。由此顺便需要说说《朱文公易说》与《朱子语类·易》的编撰问题。《朱文公易说》是朱熹嫡长孙朱鉴编辑的,收集了朱熹回答弟子问《易》的言论与部分短文,以及书函,其次序严格遵照了《本义》经传分离的次第。而黎靖德所编的《朱子语类·易》主要收集的是朱熹回答弟子问《易》的言论,其次序安排则与四卷本相吻合;《彖传》、《象传》、《文言》分开附在各卦之后,这就进一步加深了四卷本所造成的失误。

十二卷本《周易本义》的主要特长有以下方面:

其一,吕祖谦《古周易》,经传分离,恢复到郑玄、王弼之前的面

^① 《北平晨报》1936年4月16日。

貌,有利于理解经传文辞的本意,以克服分经合传所造成的种种弊端。朱熹说:“古《易》彖、象、文言,各在一处,至王弼始合为一,后世诸儒遂不敢移动。”^①他在跋《古周易》中说:“然自诸儒分经合传之后,学者便望文取义,往往未及玩心全经,而遽执传之一端,以为定说。于是一卦一爻,仅为一事,而《易》之为用,反有所局,而无以通乎天下之故。若是者,熹盖病之。是以反复伯恭父之书而有发焉,非特为其章句之近古而已也。”^②所谓章句近古,指《古周易》在经传文字上与通行本有一定差别。如经文部分,比初六“终未有它吉”,不作“有他”;否九五“系于苞桑”,不作“包桑”等。传文部分,《坤彖传》“自求口实”,不作“口食”;《系辞传》“何以守位曰人”,不作“曰仁”等。

其二,朱熹在注释方面,注重经文与传文的差异。如乾之卦辞“元亨利贞”,他的诠释为,此乃“文王所系之辞”,“元,大也;亨,通也;利,宜也;贞,正而固也。文王以为乾道大通而至正,故于筮得此卦,而六爻皆不变者,言其占当得大通,而必利在正固,然后可以保其终也。”^③至于《乾彖传》与《文言》对“元亨利贞”的解释,他认为与乾之卦辞本义并不相同。他说:“乾之元亨利贞,本是谓筮得此卦则大亨而利于守正,而《彖传》、《文言》皆以为四德。”可见,“孔子之《易》与文王之《易》略自不同”^④。所谓“四德”,即“元者,生物之始,天地之德莫先于此,故于时为春,于人则为仁,而众善之长也。亨者,生物之通,物至于此莫不嘉美,故于时为夏,于人则为礼,而众美之会也。利者,生物之遂,物各得宜,不相妨害,故于时为秋,于人则为义,而得其分之和。贞者,生物之成,实理具备,随

① 《朱文公易说》卷二十。

② 《晦庵集》卷八二。

③ 《周易本义》卷一。

④ 《朱文公易说》卷十四。

在各足，故于时为冬，于人则为智，而为众事之干”^①。将卦爻辞与传文作有区别的诠释，可以历史地看待四圣作《易》的不同思想状况，避免了以传解经所造成的抹杀时代差异的弊端。

其三，注意到经传的卜筮功能。在六十四卦经文的诠释中，几乎每一卦都要提到“筮得此卦”则如何如何或“戒占者”如何如何。传文是从义理上对经文的申发，虽不专于卜筮，但朱熹认为其中许多地方也与占筮有关。如《系辞》“是以君子将有为也，将有行也”云云，他诠释道：“此尚辞尚占之事。言人以蓍问《易》，求其卦爻之辞，而以之发言处事，则《易》受人之命而有以告之，如响之应声，以决其未来之吉凶也。”^②他认为时人看占筮不雅，总是尽力回避，而这是不合《周易》之本义的。

其四，诠释的文字力求简短明了，以合于《周易》的易简之理。其原因有二：一是先儒解《易》甚多，不必过分解说。他说：“熹之《易》简略者，《易》之文义，伊川诸儒皆已说了，只就语脉中略引过这意思。”^③二是主张随经句分说，不离经意。他说：“惟古注不作文却好看，只随经句分说，不离经意最好，疏亦然。今人解书，只图要作文，又加辩说，百般生疑，故其文虽可读，而经意殊远。程子《易传》亦作成文，说了又说，故今人观者，更不看本经，只读传，亦非所以使人思也。”^④他认为程颐的《伊川易传》是其平生学问之所在，“义理精，字数足，无一毫欠缺，只是于本义不相合。《易》本是卜筮之书，程先生只说得一理。”又“程《易》言理甚备，象数却欠在”^⑤。从推求《周易》的本义上说，《伊川易传》在卜筮与象数两个

① 《周易本义》卷九。

② 同上，卷七。

③ 《朱文公易说》卷十九。

④ 同上。

⑤ 同上。

方面都有欠缺,其所重在于义理,但其所言之义理亦只是他自家的思想,也不是《周易》的本义。所以不看《周易》本文,《伊川易传》“亦自成一书”^①。对于为《易》作注,他曾以做灯笼为喻,认为扎灯笼用的竹片多一根,灯笼的光亮就会被多遮掩一分,所以注文言辞短,《易》的思想光辉就显示得更充分,给人留下的思索余地就越大。所以《周易本义》的目标在于解读《周易》的本来意蕴,而不是像《伊川易传》那样以发挥自己的思想为主旨。正因为《周易本义》言辞简短,所以朱熹与其弟子对答《周易》义理的内容很多,而笔者在讨论朱熹易学的义理思想时也不得不较多地取材于这些对答的言论。

其五,《周易本义》的注释体例。本来,朱熹在《本义》问世时曾亲自著有《序例》。白寿彝《周易本义考》云:“明南雍所藏《本义》二本,卷首有《发例》。善本书室藏日本宽政元年《本义》有《序例》,当系二而一者。今此三本都不可见。”《本义》中多次说到“详见《序例》、《启蒙》”,也说明朱熹确曾作有《序例》(或《发例》),但今已佚而不可复得矣。笔者根据《本义》文本,认为其注经文的体例主要重于卦体、卦变与卦德,其次为卦象。卦体是看爻在卦中的阴阳态势,而卦变则是看爻在卦中的动态变化,并以其象解释卦爻之辞。由于这种诠释方法与《彖传》、《小象》一致,因此在注《彖传》与《小象》相关之处时便无更多言语。从朱熹的思想出发点看,这种诠释方法,凸显了他对“易”流行变化之义的阐发。但就区别经与传的意义,这样诠释,又消释了经文与《彖传》、《小象》的差异,因而有悖于他对《周易》本义的追求。

^① 《朱文公易说》卷十九。

[General Information]

书名=历代易学名著研究 （上册）

作者=林忠军主编

页数=561

SS号=12027391

出版日期=2008.5